INVESTIGACIONES

MUERTE Y BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD

ANTONIO BENTUÉ

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMO
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

MUERTE Y BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
VICERRECTORÍA DE COMUNICACIONES Y EXTENSIÓN
Casilla 114-D Santiago, Chile
Fax (56-2)- 635 4789
Email: mriverv1@puc.cl

Muerte y Búsquedas de Inmortalidad
Antonio Bentué Bentué

© Inscripción Nº 124.353
Derechos reservados
Junio 2002
I.S.B.N. 956-14-0658-6

Primera edición
Diseño: Publicidad Universitaria
Impresor:
Imprenta Salesianos S.A.

C.I.P. - Pontificia Universidad Católica de Chile
Bentué, Antonio
Muerte y búsquedas de inmortalidad / Antonio Bentué.
Incluye notas bibliográficas.
1. Muerte = Aspectos Religiosos.
2. Escatología.
3. Vida Futura. I. Tit.
2001 291.23 dc.21 RCA2

MUERTE Y BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD

ANTONIO BENTUÉ

En memoria
de Alvaro y
de cuantos han
muerto dando vida.

Déjame que te escuche en tu silencio
y que me sienta junto a ti.
Un día he de cruzar toda tu niebla en esta
costa oscura de tu muerte

Miguel Arteche

ÍNDICE

PRESENTACIÓN *Dr. Jorge Eduardo Rivera* 11

INTRODUCCIÓN 15

I. **LA MUERTE COMO PROBLEMA** 17

II. **FORMAS PRIMITIVAS DE RELIGIOSIDAD ANTE LA MUERTE** 29

III. **BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD EN EL ANTIGUO EGIPTO** 34

A - Inmortalidad del faraón en el Imperio Antiguo 35

B - Democratización de los ritos funerarios 39

C - El Libro de los Muertos 41

D - El culto a Osiris durante el Imperio Nuevo y Bajo 47

IV. **BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA** 49

A - Primeras creencias mesopotámicas sobre la muerte 49

B - Poemas mesopotámicos referentes a la muerte 50

1. Textos sumerios 51

2. Textos acádicos 52

a. Epopeia de Guilgamesh 52

b. Descenso de Ishtar a la tierra sin retorno 59

V. **BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD EN LA ANTIGUA TRADICIÓN CANANEA** 63

1. El mito de Baal y Mot 64

2. Epopeia de Aqhat y Daniel 66

3. Culto de Atargatis y de Adonis 68

VI. **LOS "CULTOS MISTÉRICOS"** 71

A - Concepto y estructura del "culto mistérico" 71

B - Los "cultos mistéricos" en el mundo greco-romano 72

a. Mitos incruentos 75

1. Misterios de Eleusis 75

2. Misterios de Sabazio 84

b. Mitos cruentos 86

1. Misterios dionisíacos 86

2. El "Orfismo" 93

3. Misterios de Isis y Serapis 102

4. Misterios de Cibeles y Attis 109

5. Misterios de Mitra 115

6. El culto mistérico de Adonis 122

VII. **ORIGINALIDAD DEL "MISTERIO" CRISTIANO** 125

1. Origen histórico del "misterio" cristiano 126

2. Aportes propios del "misterio" cristiano 144

REFLEXIONES CONCLUSIVAS 151

APÉNDICE: MUERTE Y SUICIDIO 154

PRESENTACIÓN

Dr. Jorge Eduardo Rivera*

"La muerte está situada, no en la periferia, sino en el centro de toda vida humana", nos dice el autor de este apasionante libro, en la Introducción. Resulta emocionante recorrer la larga historia de la muerte que Antonio Bentué nos presenta. Es como si se descorriera una espesa cortina y quedase ante nosotros el escenario de una historia de dolor, de angustia, de temores y de esperanzas. Con altos y bajos. Con gritos de pesar y silencios reverentes.

Yo voy a referirme aquí a esa misma muerte de la que se habla en todas las páginas de este libro. Y lo haré desde la situación en que me encuentro y que vivo; es decir, desde lo que soy. Hablaré de ella desde la experiencia filosófica, pero impregnada toda entera de la experiencia creyente. Para mí no se trata de dos cosas distintas y separables, sino de dos aspectos que van necesariamente connexos. La mía es, si se quiere, lo que podría llamarse una "filosofía cristiana" de la muerte. Toda filosofía deja abiertos espacios de misterio; es decir, espacios en que no sabemos y que no tenemos más remedio que vivirlos con alguna creencia. Por supuesto que alguien podría creer en lo contrario de lo que yo creo. Creer, así, que la muerte es el final absoluto de nuestro ser y que, por lo mismo, no hay nada después de la muerte, sino el vacío mismo de la nada. Pero eso tendría que "creerlo", puesto que de lo que haya tras la muerte nada "sabemos". Y frente a ese "no saber" no queda más remedio que vivir nuestra vida en una dirección que, por no estar guiada por un saber, sólo puede estarlo por una "fe". Y llamo "fe" a un modo de vivir que no pueda justificarse por experiencia cognitiva previa ninguna. Fe es un modo de praxis. Es vivir en la creencia de que las cosas que no sabemos son de una determinada manera. Tal vez quien "cree"en la nada final ni siquiera advierte claramente que está "creyendo". Tal vez se precie de no tener preocupaciones por cosas inútiles e inexistentes. Pero eso no le quita a su creencia el carácter de tal; es decir de una actitud confiada en que así se vive mejor. Frente a estos misterios de la existencia no cabe, pues, la abstención, ya que la vida es esencialmente marcha, quehacer forzoso. Tal como lo expresaba Pascal: "vous êtes engagés".

* Jorge E. Rivera es profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica, especialista en Heidegger y traductor al castellano de su obra fundamental, "**Ser y tiempo**", editada en Santiago de Chile, por Ed. Universitaria, 1997.

En una ocasión, unos amigos míos me decían que ellos consideraban que no había que preocuparse de la muerte; simplemente hay que vivir hasta que la vida se acabe, puesto que la vida es así y no hay más que eso. Toda preocupación acerca de la muerte sería, pues, una pura vaciedad sin sentido. Aparentemente ellos no creían en nada ni se hacían tampoco cuestión de cosas por las que no valdría la pena preocuparse. Sin embargo, esta misma afirmación ¿qué es sino una "creencia" tranquilizadora, si es que en realidad tranquiliza? Hay también ahí una actitud práctica que no está justificada por ningún "saber". Hay, pues, una fe "negativa"; pero que no por ser así es menos fe que la contraria. ¿Quién ha visto, en efecto, lo que no hay después de la muerte, para poder "saber"que después de ella no hay nada?

Por mi parte, creo -¡por la gracia de Dios¡- que tras mi muerte me espera Jesucristo, que me abrazará con un abrazo de amor misericordioso y me resucitará a otra vida, a una vida eterna. Creo esto y lo creo prestando fe a las palabras de Jesús: "todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás" (Jn 11,26); "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (Jn 8,12); "porque esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al hijo y cree en él, tenga la vida eterna, y que yo lo resucite en el último día" (Jn 6,40).

Por eso, para mí, la existencia no tiene un sentido trágico e incomprensible; puesto que, al morir, efectivamente uno termina hundiéndose en la nada; pero mi fe es que Dios nos resucitará a una vida nueva, infinitamente más alta y gloriosa que todo lo que hemos conocido en este mundo; a una vida en Dios mismo y para Dios. Aunque mientras tanto, hay que vivir. Y vivir es desplegar la existencia en forma temporea. No es que "estemos en el tiempo", como suele decirse; sino que, antes que eso y más radicalmente, "somos" tiempo. Estamos constituidos en nuestro propio ser por un futuro que se abre en una serie de posibilidades existenciales. Toda nuestra existencia está lanzada, pro-yectada, hacia delante, a lo que viene y aún no es. Mientras yo escribo esta frase, o mientras el lector la lee, estamos en lo que viene al final de la frase. Si no fuera así, tampoco entenderíamos el comienzo. Siempre y en todo momento estamos, por así decirlo, "fuera" de nosotros; pero en un "fuera" que forma parte de nuestro ser, de nuestra existencia. No es que el futuro "no sea"; el futuro "es" precisamente futuro. Obviamente, el futuro no es presente; pero ¿quién ha dicho que "ser" signifique "ser presente"?Ahora mismo, el día de mañana es un futuro. El futuro "es", como cualquiera otra realidad. Es la abertura hacia delante de la existencia; es decir, la abertura a sus posibilidades. Sin embargo, no habría posibilidades futuras si no estuviéramos ya en una situación que proviene del pasado; o sea, si no estuviéramos en ese mismo pasado, como tal. Yo soy chileno, nacido en Santiago en 1927, hijo de tales padres y hermano de mis siete hermanos. Todo esto, y muchas cosas más, configuran mi realidad de ahora. Lo que ahora soy, lo soy gracias al pasado que me dejó instalado en la situación en que vivo. El pasado también "es"; aunque por supuesto "es pasado".

Lo que menos parece ser, es el presente. A veces se dice que hay que vivir en el presente. Y es un consejo razonable. Pero ¿dónde está el presente? ¿Y cómo puede vivirse en el presente? Se dirá: viva al día presente. Pero el día presente se puede dividir en 12 horas que ya fueron (o sea, pasadas) y 12 horas que aún no han sido (es decir, futuras).¿Dónde puedo vivir ahora,entonces?¿En la hora presente? Pero también ella puede dividirse en treinta minutos pasados y treinta futuros. Y si se me pide que viva en el minuto o en el segundo presente, pasará exactamente lo mismo. ¿Dónde está, entonces, el presente? Está entre el pasado y el futuro, uniéndolos, y eso que ahí está -el límite- no "está ahí" en ningún momento, sino que su "ser" es exactamente "dejar de ser".

Pues bien, somos tiempo. El tiempo es la abertura más radical de la existencia: la abertura extática hacia el sí-mismo futuro, el sí-mismo pasado y el sí-mismo presente. Somos tiempo en medio de las cosas. Pero el tiempo originario, según la expresión de Heidegger, no es el infinito; no se trata de una línea que se extiende indefinidamente hacia atrás y hacia delante. El tiempo de la existencia está limitado hacia atrás por el nacimiento y hacia delante por la muerte. Así, el tiempo radical, el tiempo verdadero, es limitado. Querámoslo o no, la muerte corta nuestro futuro, como el nacimiento corta nuestro pasado. La existencia, que es siempre "mía" ("jemeining", dice Heidegger), está limitada por ambos extremos y se despliega en una especie de "distentio", como diría San Agustín. Con la única diferencia de que el nacimiento "ya" aconteció, aunque yo no pueda recordarlo. Mi existencia hacia atrás se hunde en una oscuridad inpenetrable; pero desde esa oscuridad me fuerza a ser, lanzándome hacia el futuro. Así, pues, para el hombre ser es esencialmente "tener que ser" (Zusein) o, en la expresión castellana de Ortega: "Quehacer".

Y en este "quehacer" futuro no nos queda más remedio que enfrentarnos con esa apertura constitutiva que consiste en la posibilidad de no ser, esto es, en la posibilidad de la imposibilidad de ser. Ello es la muerte, esencialmente incrustada en nuestra vida. Y tan incrustada que tendemos siempre a no mirarla, a olvidarla. ¿Para qué mirar el vacío de nuestro ser? Quizá podríamos exclamar: "Comamos y bebamos hoy", sin preocuparnos de la futura nada de nuestro ser. Sin embargo, esa nada que nos espera habita ya desde ahora en nuestra vida. "Somos" mortales. No es tan sólo que algún día futuro tengamos que morir. No, ya desde ahora vivimos una vida horadada por la futura muerte. "Somos mortales" significa que llevamos la muerte en nuestro existir mismo. ¿Podría imaginarse el lector una vida, de tal modo viva, que en ella no apareciera ni sombra de amenaza al vivir? Sería vida de inmortales, que es como los griegos llamaban a los dioses. Mortales e inmortales constiye, así, la gran línea divisoria de todo lo que es.

Está claro que, al morir, se acaba todo lo que conocemos. Cuando yo muera ya no veré a mis hijos, ni estaré con mis amigos, tampoco haré más clases en la universidad, ni comeré, ni dormiré, ni soñaré...Luego, ¿ya no habrá nada para mí?

Es justamente eso lo que la filosofía no puede decirme, y no puede porque no lo sabe. ¿Entonces, he de vivir como si me esperara la nada? Esa es, obviamente, una alternativa posible por la que puedo jugarme la vida. Pero también hay otra posibilidad, en la que yo me sitúo. Y es la fe de que seré resucitado por Jesucristo, el día mismo de mi muerte. Creo, pues, que, por la gracia de Dios viviré eternamente su misma vida divina. Y esta fe me hace enfrentar gozosamente la muerte que me espera.

Esto no es mera teoría, ni sola fe, sino la "experiencia" que hace todo aquel que cree realmente en Jesucristo. Es la experiencia de todos los santos y de todos los que viven su fe cristiana.

Y eso mismo me permite confiar que el día más grande de mi vida será el de mi muerte, cuando gratuitamente y por puro amor misericordioso de Dios me será dada otra vida sin horizonte de muerte, una vida plena, divina y eterna, cuya esperanza es capaz de transformar también esta vida temporal, en misericordia, en gozo y en paz permanentes.

INTRODUCCIÓN

Si uno quiere reflexionar seriamente en el fenómeno de la vida, tiene que comenzar planteándose el problema de la muerte. Esta afirmación puede parecer exagerada, cuando alguien se encuentra en plena existencia, con la vida por delante, sin achaques ni parientes próximos en la UTI. Puede parecer un tema "académico", aunque poco elegante, que ocupa el tiempo de algún concienzudo filósofo, para volcar ideas complicadas, medio masoquistas, en un libro destinado a ser leído por elites igualmente taciturnas.

Sin embargo, la muerte está situada, no en la periferia, sino en el centro de toda vida humana, si bien es cierto que nos damos cuenta de ello cuando los años ofrecen ya a nuestra atención cotidiana más perspectivas de pasado que de futuro y, además, la muerte se ha acercado peligrosamente a la propia puerta, golpeándola de forma tan certera como inoportuna. No es, pues, sólo por prurito "académico" que aquí me propongo reflexionar sobre la muerte, sino que pretendo, con ello, enfrentar lo más lúcidamente posible el horizonte que acompaña la vida de todos los mortales mientras peregrinan por ella como habitantes del ser.

Pero este intento voy a emprenderlo de la mano de otros antiguos habitantes de esa misma "casa" (el **Ser**), que ya partieron, dejándonos, de paso, testimonio de su propia inquietud ante el destino fatal de la existencia humana, hasta el punto de recordarnos que, en realidad, la vida no era "nuestra casa" ("nicht zu Hause"). Se trata, sin embargo, de una inquietud teñida de esperanza. Y digo bien, no de "expectativas", sino de pura "esperanza", que fue abriéndose paso en el corazón humano, con altos y bajos, apostando porfiadamente por el ser, aunque la nada pareciera siempre imponerse en definitiva.

Pues bien, la impotencia del hombre ante su destino mortal lo llevó a refugiar su esperanza en la religión. Por eso no es posible tocar el tema de la muerte sin encontrarse con la historia religiosa del ser humano, ya sea que los dioses fueran vistos como responsables de ese destino fatal, o bien que se los considerara como los únicos poderes capaces de otorgar su superación. En todo caso no sería muy difícil mostrar cómo el origen de la religión tiene mucho que ver con la conciencia humana del propio desenlace mortal. En ese sentido es cierto que *Primus in orbe deos fecit timor*[1].

1 "Antes que nada en el mundo, el temor hizo a los dioses", Publius P. Statius, **Tebaida**, III, 661.

Para el desarrollo de este trabajo me he propuesto un camino de recorrido que, dentro de sus límites, pueda mostrar en forma suficiente el interés y la pertinencia del tema. De esta manera, una vez planteado más explícitamente el problema de la muerte, me concentraré en la pesquisa de la envergadura que ese drama ha ido tomando en la historia del hombre, a juzgar ya por los vestigios prehistóricos; pero, sobre todo, gracias a los testimonios literarios de la antigüedad.

Voy, pues, a entretenerme en algunos documentos antiguos , nuevamente no por mero prurito de investigación y menos aún por gusto folclórico, sino debido a que el hombre antiguo representa, mejor que el moderno, la realidad humana "en bruto", sin deformaciones ideológicas o científicas que puedan disimular el impacto original producido por el carácter ineludible de la muerte[2]. Así, pues, el descubrir cómo personas, pertenecientes a culturas lejanas en el tiempo y en el espacio, enfrentaban su destino, puede quizá ayudarme a comprender mejor también el mío y tal vez pueda, incluso, seguir alimentando en mí la esperanza, como núcleo irreductible del corazón humano.

Debido a la mayor cercanía, personal y cultural, que representa para nuestro ámbito la tradición cristiana, voy a concentrar mi atención en textos que, de alguna manera, corresponden al entorno histórico del cristianismo, incluido por supuesto su propio aporte, que le es esencial, en relación a la muerte. Una vez reseñados, pues, algunos aspectos de la religiosidad primitiva referentes al tema en cuestión, seguiré la investigación en la religiosidad del antiguo Egipto y de Mesopotamia, así como en los ritos cananeos, para luego centrarme en los "Cultos mistéricos" provenientes sobre todo de Frigia, Tracia y Fenicia, que se enraizaron fuertemente en la cultura grecorromana. Y terminaré con un capítulo, fundamental en el libro, dedicado a la originalidad histórica y teológica del "misterio" cristiano, confrontado con esas diversas búsquedas "mistéricas". Como *Apéndice* de este estudio me ha parecido pertinente incluir una aproximación interpretativa al inquietante fenómeno del suicidio.

Ojalá que estas páginas pudieran responder, en otros, a la misma inquietud que las motivó en mí. Y mejor aún si pudieran ayudar a alguien a vivir con mayor lucidez, o incluso con esperanza, la fugaz vida que las inescrutables "tablillas del destino" asignaron desde siempre a los mortales.

Antonio Bentué

2 Esta es la misma razón aportada por Emile Durkheim en la Introducción de su obra clásica **Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le totemisme en Australie**, cuando explica qué lo llevó a elegir para su estudio ese ámbito tan "primitivo" de los aborígenes australianos: "No estudiamos la religión arcaica de que vamos a tratar por el mero placer de contar sus cosas raras y singulares. Muy al contrario, hemos tomado esa religión como objeto de nuestra investigación porque nos ha parecido más apta que cualquiera otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre; es decir, **para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad**" (París, 1937, p.2).

I. LA MUERTE COMO PROBLEMA

La muerte es un hecho que forma parte del proceso lógico de la vida. En ese sentido no constituye problema alguno. Los hechos son lo que son y vienen determinados por causas que los producen necesariamente. La muerte tiene, pues, una explicación clara dada la estructura biológica de los vivientes. Lo extraño y falto de lógica sería que algún viviente no muriera. Desde que existe la vida en el planeta, siempre ha existido la muerte, perfectamente integrada en el proceso biológico del mundo animal, como su desenlace más o menos doloroso. Al emerger el nuevo animal humano tuvo, pues, que asumir ese mismo desenlace, propio del "filum" que lo precede en la escala de vivientes.

Por lo mismo, la explicación de la muerte del ser humano no puede radicar en ningún pecado original, entendido como si el hombre, siendo naturalmente inmortal, por culpa de un mal paso de su primer progenitor estuviera condenado a morir contra naturaleza[3]. No, el hombre simplemente es mortal por la misma naturaleza biológica en la que está inserto y que es previa al proceso de hominización.

Ahora bien, el "problema" de la muerte, para nuestros congéneres animales de otras especies, se reduce al dolor experimentado en el trance de morir. En ese sentido hay unos tipos de muerte más "problemáticos" que otros, dependiendo del mayor o menor grado de dolor que pueda conllevar cada desenlace mortal. Por lo mismo, el problema de la muerte de un animal puede resolverse previniendo, con una adecuada eutanasia, el dolor que va a tener que sentir durante el proceso terminal de su vida.

Así, para un perro afectado por un virus que fatalmente va a acabar con su vida, el problema de la muerte desaparece en la medida que un buen tratamiento analgésico evite que experimente dolor alguno, o le haga experimentar, a base de drogas, sensaciones de especial agrado. De esta manera, la muerte no habrá representado problema alguno para el perro, e incluso ese trance final puede haber sido lo más satisfactorio de su perra vida.

Pues bien, si el ser humano fuera únicamente de naturaleza animal, el problema de su muerte podría ser resuelto también con similares técnicas eutanásicas. Pero ocurre que, aun cuando experimenta el "temor" en forma parecida a los demás animales, la **conciencia**, que lo caracteriza como "sujeto", lo lleva a prever algo mucho más problemático: la muerte, más allá de su carácter doloroso y, por lo mismo, también temible, constituye sobre todo el riesgo fatal de que toda su vida acabe finalmente en **nada**. La muerte se le presenta como aniquilación de su **yo** personal, al constatar que, en la muerte de los demás, el **tú** que los constituía dejó de ser **tú**; por lo mismo, prevé con evidencia que su propio yo

3 Aun así, resulta interesante la reflexión hecha por Joseph Pieper respecto de la relación entre "culpa y muerte", en **Muerte e inmortalidad**, c. IV, pp. 101-128; también cf. Karl Rahner, **El sentido teológico de la muerte**, Barcelona, 1969.

dejará también de existir. Ante esa toma de conciencia, la eutanasia no puede proporcionar solución alguna; ya que, sea cual sea el grado de dolor experimentado en el trance de morir, frente al cual todo animal reacciona siempre con temor, el sujeto percibe que, en definitiva, lo que lo espera es la **nada**. Y ante ese espectro de la **aniquilación** final, todo esfuerzo y toda eficiencia técnica resultan inútiles o meros mecanismos desesperados para disimular el problema de fondo.

Pues bien, esa conciencia que prevé, con la muerte, la aniquilación del propio yo, constituye la experiencia prototípica de la **angustia**, la cual no tiene nada que ver con el temor. El temor es un sentimiento que compartimos con los demás animales, al encontrarnos frente a peligros intramundanos. Ante él reaccionamos con acciones eficientes para solucionar tal peligro y, de esta manera, eliminar el temor suscitado por él. La **angustia**, en cambio, no surge por la previsión instintiva, o incluso consciente, de un peligro intramundano, sino que proviene del hecho mismo de "estar en el mundo"[4], debido precisamente a la **conciencia del absurdo** suscitada por la previsión cierta de que mi **yo** acabará simplemente en la **nada**, que constituye el fondo mismo del ser mundano. Esa previsión "angustiada" es propia y exclusiva del ser humano. Sólo hay, pues, angustia donde hay conciencia. Por lo mismo, a mayor conciencia, mayor posibilidad de angustia. Desde este punto de vista, la conciencia constituye una "desventaja" dentro del mundo animal, puesto que da al ser humano la capacidad de angustiarse, al poder darse cuenta anticipadamente del desenlace fatal de la vida, por mucho que podamos prolongarla o mejorar su calidad. La previsión de la muerte "nos amarga la vida". Frente a ello, no parece una respuesta muy convincente la clásica huída epicureista tan bien formulada por Diógenes Laercio:

> "El más horrible de los males, la muerte, en realidad no nos atañe. Pues mientras existimos no hay muerte y cuando habría muerte para nosotros, ya no existimos. Luego, no atañe ni a vivos ni a muertos: a los primeros no los toca y los segundos ya no existen"[5].

El carácter fraudulento de esta aparente lógica tranquilizadora queda al descubierto ante la contundencia de otra lógica, la de la experiencia que hace ineludible el impacto del espectro de la muerte, para mi conciencia personal, expresado en forma de poesía "negra" por un Epitafio romano del siglo I, que dice así:

> "Viajero, no dejes de fijarte en este epigrama; párate para leerlo y conocerlo antes de marcharte. En el Hades no hay barca, ni barquero Caronte, ni Ayax guardián de las llaves, ni perro alguno Cerbero. Todos nosotros, los de abajo, los muertos, nos hemos convertido en huesos y ceniza, y nada más. Te he dicho lo que tenía que decirte. Puedes irte, viajero, pues no quiero que tomes

4 Heidegger, "Si, por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa que aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo", **Ser y tiempo**, Santiago, Ed. Universitaria (trad. Jorge E. Rivera),1997, p. 209.

5 **Diógenes Laercio**, X, 124.

a un muerto por charlatán. Es inútil enviar ni ofrecer perfumes y coronas; hay sólo una losa; ni enciendas fuego, que es un gasto inútil. Cuando vivía, sí que podías compartir algo conmigo; pero embriagando a unas cenizas, sólo harás un poco de barro, y el muerto no beberá. Eso es lo que soy; cuando tú me cubras de tierra, di: he vuelto a ser lo que era cuando no era"[6].

O también por los versos del poeta antofagastino Andrés Sabella:

"Nuestra vida es una lección de piano, tocamos las teclas blancas y negras, aprendiendo así la Marcha Fúnebre que algún día ejecutaremos, cuando vayamos a fundirnos con el silencio del gran concierto de Todo y Nada que Dios dirige con la batuta construida con algún hueso de Adán".

Y también Bertrand Russell, "flemáticamente" y sin tanta carga poética, lo expresa diciendo:

"Creo que, cuando muera, habré de pudrirme y que nada de mi ego sobrevivirá" [7].

La conciencia, pues, no se deja fácilmente engañar con dialécticas discursivas.

La angustia sigue igual, aunque intentemos camuflarla hipócritamente. Y es que constituye la expresión sintomática del problema del **mal**. El mal, en efecto, tampoco radica en los mismos "hechos" vividos. Los hechos son sólo hechos y, en cuanto tales, son siempre "buenos" por el mero hecho de ser. Podemos admirar un reportaje ecológico sobre el mundo animal observando cómo una pantera persigue sigilosamente a un pobre cervatillo, para luego devorarlo, o bien cómo un camaleón se camufla para capturar a su presa sin escapatoria posible, o aún, cómo la araña se esconde en su rincón esperando que la mosca caiga atraída por los tramposos destellos de la telaraña. Es la belleza de los mecanismos ecológicos de vida-muerte, así como de la selección natural que dirige el proceso. Sin embargo, al emerger la **conciencia**, ese proceso "de hecho" es visto también desde la perspectiva de una profunda **carencia**, que puede llevarnos a sentir que "no hay derecho". La conciencia compara los hechos con lo que podrían o deberían ser. Y el desenlace mortal de toda vida es, así, visto como **absurdo**. ¿Tanto despliegue evolutivo de la vida, para que todos los vivientes concretos, que son los únicos que viven, acaben finalmente siempre, y sin excepción alguna, en nada? Ciertamente la muerte de unos permite ecológicamente la vida de otros. Así son las cosas **de hecho**, en un proceso admirable de causa a efecto en que todos los seres vivos forman parte de una especie de "carrera de relevos", permitiendo que otros sigan con la "posta" de la vida para desaparecer en la muerte, después de entregarla a otros, que a su vez desaparecerán. Y así nunca nadie en concreto podrá llegar a la meta y retener la vida de su fugacidad entre muerte y muerte.

6 **Epitafio**, ILS 8156
7 **The Autobiography of Bertrand Russell**, Londres, Allen and Unwin, 1975, p 7.

El mundo animal se ha atenido simplemente a ese hecho durante millones de años sin hacerse problema por ello; sin embargo, la **conciencia** capta el absurdo que implica un proceso cuyo desenlace es fatalmente la aniquilación sucesiva de todos sus componentes individuales. Al final, ¿qué importa la explosión de la vida, si todo lo que vive tendrá fatalmente que ser reducido a nada, en su necesario desenlace mortal? De esta manera, la conciencia ve en la muerte el prototipo del **mal**. El ser viviente es bueno, pero la conciencia de "ser-para-morir", que hace de la vida una "carrera hacia la muerte", lleva al hombre a descubrirla como carente o **mala** y, por lo mismo, **angustiante**.

Pero la misma conciencia de la muerte humana, prevista como la absurda aniquilación final de todos, puede teñir también de absurdo toda la vida humana previa al desenlace. Si, debido a la muerte, todo ser vivo acaba finalmente en nada, también todo, en la vida, habrá sido finalmente por nada. ¿Y habrá valido la pena esa fantástica emergencia de la conciencia si ella precisamente nos condena a constatar que la vida y la misma existencia consciente no es, en definitiva, más que un relámpago luminoso entre dos eternidades nocturnas?

La angustia, experimentada por la conciencia, podría hacerse, así, insoportable, de forma que la única escapatoria posible fuera la "enajenación" de la conciencia, ajena a todo "deber ser", tanto heroico como masoquista. La cultura occidental moderna, debido al impacto avasallador de las evidencias científicas, que permiten descubrir los procesos naturales de muerte-vida perfectamente encadenados en todo el sistema biológico, ha ido minando la antigua y persistente creencia, según la cual la muerte no es la última palabra para los vivientes humanos.

Así, en un trabajo sobre la creencia de los franceses con respecto a la sobrevivencia después de la muerte, sólo un 35% de ellos afirma compartirla, a pesar de que el 78% de los mismos encuestados confiesa creer que Dios existe[8]. Este contraste entre la fe en la existencia de Dios, por un lado, y la increencia en el triunfo de la vida sobre la muerte, por el otro, y no en abstracto, sino para los mismos vivientes que son los "sujetos" protagonistas del problema, conlleva por sí mismo el cuestionamiento angustiado de ese Dios, responsable final de un ser innecesario y, en definitiva, absurdo. Y esa conciencia de la muerte como la absurda aniquilación final de todos, puede hacer también absurda la vida humana entera previa al desenlace, así como el mismo proceso fantástico que la hizo posible.

Tal relación entre la muerte como simple aniquilación del individuo, por un lado, y el absurdo de la vida, por el otro, se refleja con claridad en una entrevista reciente, hecha al antropólogo francés creador del estructuralismo, Claude Lévy-Strauss, en sus 91 años; ante la pregunta del periodista: "La existencia del ser humano marcada por la muerte y por la pregunta de lo que lo espera después de

8 Thomas, Louis-Vincent , **L'anthropologie de la mort**, París, Payot, 1975; sobre el tema de la muerte y sus diversas connotaciones, cf. también, del mismo autor, **La muerte: una lectura cultural**, París, Payot, 1994.

ella...¿Cómo puede afrontar esa nada amenazante?", Lévy-Strauss contesta: "Confieso que el pensamiento de disolverme en la nada no me resulta agradable, pero tampoco me inquieta".

Y cuando el entrevistador insiste preguntándole si considera que "el amor, la metafísica del amor, pueda dar sentido a la vida", el antropólogo responde: "No lo sé. Estoy firmemente convencido de que la vida no tiene sentido, que nada tiene sentido"[9].

Sin embargo, aunque uno se confiese como "no inquieto" ante la muerte, la angustia experimentada por la conciencia puede resultar insoportable, y lo resulta de hecho para la mayoría de la gente en forma explícita, cuando se ve enfrentada ante la muerte, sin posibilidad de escabullirse. Ello determina las formas de "camuflaje" del problema de fondo, para evitar que la conciencia se angustie. El recurso más común es convertir la muerte en "noticia". Siempre mueren **los demás**, particularmente cuando nos encontramos en el centro de la vida, con toda la sensación juvenil de "comernos el mundo". Así, podemos convivir con la muerte como un fenómeno que ocurre en el mundo de los vivos y que puedo incluso frivolizar, integrándolo como parte de la "entretención" de mi vida: Rambo I, Rambo II...; o puedo distraerme con las informaciones de prensa sobre la gente que muere en diversos accidentes o en desastres por el mundo, mientras yo desayuno tranquilamente tomando mi "cafecito" matinal.

El apego a la vida me hace "sentir inmortal" en mi cotidianeidad, experimentada como una realidad de firmeza incuestionable. Obviamente, tenemos claro que somos mortales, como todos los vivientes; pero esa afirmación genérica resbala de nuestra sensibilidad y de la toma de conciencia que pudiera afectar nuestra contundente vida cotidiana, hasta desequilibrarla. En una obra notable, Philippe Ariès describe con agudeza la evasión ante la muerte, propia de nuestra cultura occidental autosuficiente:

> "Como dice G.Görer: en la actualidad, la muerte y el duelo son tratados con la misma mojigatería que las pulsiones sexuales hace un siglo...Es evidente que la supresión del duelo no se debe a la frivolidad de los supervivientes, sino a una coacción despiadada de la sociedad; ésta se niega a participar en la emoción del enlutado. Una manera de rechazar, de hecho, la presencia de la muerte, incluso aunque en principio se admita su realidad. En mi opinión, ésta es la primera vez que el rechazo se manifiesta tan abiertamente. Desde hacía algún tiempo subía de las profundidades, donde había sido enterrado, hacia la superficie, sin alcanzarla todavía, desde el miedo de la muerte aparente, desde que, por amor al otro, se le ocultaba su fin y desde que, por repugnancia del enfermo, se le ocultaba a los demás. A partir de ahora, ese rechazo aparece a plena luz, como un rasgo significativo de nuestra cultura. Ahora las lágrimas del duelo son asimiladas a las excreciones de la enfermedad. Una y otras son repugnantes. La muerte es excluída...y la crisis de lágrimas se convierte en crisis de nervios"[10].

9 Entrevista publicada por el diario **El Mercurio**, en la sección **Artes y Letras**,(cuerpo E 11) del domingo 3 de septiembre del 2000.

10 Ph. Ariès, **El hombre ante la muerte**, Madrid, Ed. Taurus, p. 481 (**La muerte excluída**); puede verse también Edgar Morin, **L'homme et la mort** , Paris, 1970, y Julio Barrenechea, **El tiempo y la muerte**, Madrid, 1997.

De esta manera, en nuestra cultura occidental, marcada, en el meollo de sus países "desarrollados", por el "marketing" en función del consumo siempre creciente de la "sociedad del bienestar", la muerte parece haber sido domesticada. Resulta especialmente significativa la forma misma de hacer la propaganda de los "cementerios". La palabra muerte no sale para nada en ese "marketing" mortuorio. En su lugar, se emplean formas eufemísticas para insinuar el tema sin aludir a la muerte. Se ofrecen "parques del recuerdo", "jardines olímpicos"...Todo parece ser únicamente vida. El producto anunciado consiste en "algo" que tiene que ver con una forma de vida más confortable, de tal manera que quien adquiera ese especial "producto del mercado" podrá olvidarse del problema de la muerte y vivir tranquilo en su deliciosa seguridad familiar.

Otra forma de enfrentar el problema "con calma" es apelando al carácter **colectivo** de la vida. Es la "solución" consolatoria intentada por Feuerbach en su reinterpretación materialista de **La esencia del cristianismo**[11]. El hacerse problema por la muerte es, para él, propio del individualismo. En cambio, cuando el individuo se identifica con el "género humano", descubre que es "inmortal", puesto que el género humano nunca muere, aunque vayan desapareciendo sucesivamente todos sus individuos. Con menos euforia plantea esa misma perspectiva ante la muerte Peter Weiss en su obra teatral sobre Marat[12]. Dialogando con Sade, argumenta:

> "La fuerza que anima la Naturaleza es la destrucción, y nuestro único instrumento para medir la vida es la muerte".

Y Sade contesta:

> "De acuerdo, Marat. Pero el hombre ha dado una falsa importancia a la muerte. Los animales, las plantas, los hombres que mueren, se suman a los montones de estiércol de la Naturaleza y se convierten en el abono sin el cual nada podría crecer, nada podría crearse. La muerte no es más que una parte del proceso. Todas las muertes, y hasta las más crueles, se ahogan en la total indiferencia de la Naturaleza. La Naturaleza misma nos contemplaría sin alterarse si destruyéramos a la totalidad de la raza humana".

Esta explicación "tranquilizadora" puede darse todavía de forma más científica, con un tipo de evidencia como el presentado por Burnett desde la Genética. Así, plantea:

> "Para quien aún tenga cierta capacidad de asombro, puede resultar fascinante mirar por el microscopio uno de sus propios leucocitos. Puede verse el núcleo central, redondeado, y saber que en ese núcleo existen cadenas de ADN. Es literalmente cierto que las moléculas diseñadas por ese ADN proceden en una secuencia inmortal, que no se ha roto nunca, desde hace 3.000 millones de años, del microorganismo único, del cual el código genético universal tomó

11 Feuerbach, **La esencia del cristianismo** (Edición Española), Salamanca, Ed. Sígueme, 1975.
12 **The Persecution and Assassination of Marat**, Londres, Ed. Calder, 1978, p. 32.

> su forma definitiva. En ese sentido, la vida es inmortal, y en sus etapas más tempranas, cuando la reproducción no era más que crecimiento y división en dos, no existía ninguna necesidad biológica inmediata de la muerte"[13].

Pero esa fuga ante la amenaza angustiante de la muerte no puede eliminar la conciencia de la flagrante contradicción vital entre el amor por una persona y su destino mortal. El hecho de que el núcleo de un leucocito de mi sangre posea, en su ADN, moléculas sucesoras de otras anteriores hasta remontar a 3.000 millones de años ha, no puede servirme en ningún caso seriamente como "consuelo" , como si yo hubiera estado ya presente viviendo en los elementos antepasados de las moléculas del ADN de ese leucocito que ahora corre por mi sangre. Así como tampoco sirve de mucho, para encontrarle sentido a la muerte, el descubrir la necesidad de la muerte individual de todos para que otros puedan seguir con el ciclo de la vida, en un proceso de mutaciones ascendentes, tal como lo presenta, por ejemplo, John Bowker:

> "Existe un sentido más fuerte en que la muerte es necesaria. Las mutaciones, para ser provechosas, requieren una sucesión de incontables generaciones. Las mutaciones y la diversidad no son en modo alguno ventajosas para los individuos en quienes se produzcan, a menos que puedan transmitirse y difundirse al resto de la población. La muerte es necesaria para que cada generación deje sitio a la siguiente, en la cual podrán ponerse a prueba los cambios acaecidos. Esto supone que el proceso que va del musgo a las setas depende absolutamente...de que se sucedan unas a otras las generaciones, y para ello es requisito indispensable la muerte"[14].

En la misma línea desesperada de integrar la muerte en la vida está la postura reflejada en la entrevista del famoso sociólogo, ya anciano, Norberto Bobbio. Dice entre otras cosas:

> "¿Es posible que seamos eternos? ¿Qué significa eso? La vida y la muerte están indisolublemente conectadas. La vida recibe un sentido de la muerte y la muerte de la vida. La muerte, si existiese realmente otra vida, no sería la muerte. Pensémoslo bien: ¿por qué la muerte es la **muerte**? ¡Porque es la muerte! Hay que tomar en serio la muerte. He comenzado a tomar en serio la muerte viendo morir jóvenes amigos y sin ilusionarme con las promesas de la religión de que estuvieran vivos. Algunas veces, pensando en la muerte de una persona especialmente querida -mi padre, por ejemplo-, sé que esa persona que he amado, ahora no existe más. Y que haya algo de él en otro lugar -que no sé dónde está- no me importa absolutamente nada. La persona que he amado era aquélla con una especial manera de sonreir, de hacernos jugar, de reunirnos en el campo los fines de semana, cuando estábamos de vacaciones, nuestra espera en el portón para verlo llegar y después saludarlo festivamente: esto sé ciertamente que no existe más...".[15].

13 M. Burnett, **The Endurence of Life: The implications of Genetics for Human Life**, Londres, Cambridge University Press, 1978, p. 7.

14 John Bowker, **The Meanings of Death**, Londres, Cambridg University Press, 1991;Ed. en castellano, **Los significados de la muerte**, 1996, p.314.

15 Norberto Bobbio es un profesor universitario italiano de gran prestigio en el debate cultural de la actualidad europea; la entrevista fue publicada, en traducción castellana, como un ensayo, en el diario **El Mercurio**, Cuerpo E de Artes y Letras, del 1 de octubre del 2000.

Y, ante ello, tampoco sirve mucho de consuelo el saber que del estiércol en que va a convertirse el cadáver de una persona a quien quiero pueda surgir después una flor. Ello no disminuye en nada el drama de que la persona a quien amé dejó de ser quien era y esa flor no tiene nada que ver con ella, excepto en una fantasía romántica.

Como lo expresa Dietrich Hildebrand:

> "Quien nunca en su vida ha amado, quien nunca ha regalado totalmente su corazón a otra persona, nada sabe del horror abismal de la muerte que se abre ante nosotros con la muerte del ser querido"[16].

Sólo queda la "nostalgia", como el refugio introvertido que me permite mantener "viva", dentro de mí, a la persona desaparecida, haciéndola "revivir" en las diversas situaciones externas que me la recuerdan. Ese es el único tipo de "inmortalidad" al que puede aferrarse el protagonista de Milan Kundera en su novela **Inmortalidad**.

Con respecto a esto quiero contar aquí una experiencia infantil de la cual conservo viva memoria. Tenía sólo doce años, y estaba estudiando en el seminario menor de mi ciudad natal, cuando tuve, por primera vez, contacto personal con la muerte cercana, al sucumbir a un ataque cardíaco un compañero de internado, con quien convivíamos constantemente en estudios y paseos, y con quien compartíamos el mismo coro de música. Era el año 1951 y, por lo mismo, en mi ciudad de Girona, pegada al Pirineo, la muerte había tocado muy de cerca, durante la guerra civil española, con sus terribles secuelas, a las que se añadió la violencia y la hambruna increíble de la segunda guerra mundial recién terminada. Pero de ello, mi conciencia infantil no conserva impacto negativo alguno. Tengo sólo recuerdos de infancia feliz, a pesar de cierta escasez alimenticia, sin que haya experimentado angustia alguna por las innumerables y tremendas muertes y exilios forzados de tantos coterráneos europeos, incluso parientes próximos, en años y lugares muy cercanos a los de mi infancia. En cambio, la muerte súbita de un compañero de internado, después de regresar de un paseo largo de tarde de jueves, marcó mi sensibilidad con un fuerte impacto, conservado vivo hasta hoy. Pero la reacción, gravada en mi memoria, ante ese hecho, no fue tanto la del dolor por la pérdida de un amigo, sino algo mucho más "narcisista" que eso. En el internado no ocurrían a menudo situaciones como esa, puesto que todos éramos niños o jóvenes entre 11 y 24 años. Por eso, la muerte del amigo constituyó un acontecimiento que convocó a muchos familiares, no sólo del niño difunto, sino de otros compañeros, así como a todos los profesores y directivos de la institución.

Mi amigo yacía en su ataúd abierto, vestido con la mejor tenida de día domingo, con su cara pálida llena de un encanto misterioso, velado por

16 Dietrich von Hildebrand, **Sobre la muerte**, Madrid, 1983, p.. 20. Texto citado por Juan Noemi, en el excelente apartado **La muerte como pregunta**, de su libro **El mundo, creación y promesa de Dios**, Santiago, Ed. San Pablo, 1996, pp. 333ss.

compañeros que rodeaban el féretro situado en el centro de la capilla del seminario. Ese niño, que había jugado por los patios del colegio, como uno cualquiera de nosotros, en el anonimato infantil desde el cual admirábamos con temor reverencial a los profesores y a los jóvenes de los cursos superiores, de golpe, gracias a su muerte, estaba ahora en el centro de la callada admiración de todos nosotros, convertido en objeto de una veneración casi religiosa por parte de tantos familiares adultos y de la plana mayor del seminario: Rector, profesores y prefectos. Realmente su estado resultaba, así, envidiable. Me imaginaba a mi mismo, colocado en ese ataúd, rodeado de aquella callada admiración, mimado por todos a mi alrededor: por los compañeros, particularmente los de cursos superiores, de quienes buscábamos constantemente muestras de atención, por tanta gente importante, como los prefectos de curso, por los señores profesores, incluso el de historia y geografía, que, en clase, me miraba siempre en menos...Experimentaba la muerte del compañero con una especie de "nostalgia" narcisista por mi propia muerte casi deseada, al imaginarme así querido y admirado por los demás a través de lo que yo veía reflejado en el funeral del compañero difunto. De alguna forma, yo le prestaba al amigo desaparecido mi propia conciencia y, a través mío, él podía experimentar la "satisfacción" infantil de saberse querido por todos. De esta manera, él sobrevivía a su propia muerte en mi "nostalgia" casi envidiosa... Pero en realidad él yacía ahí, muerto y sin conciencia alguna de lo que ocurría a su alrededor. Ya no era "él". La nostalgia era sólo mía y no podía aportarle realmente nada a quien ya no existía; como tampoco, en mi muerte, nadie podría aportarme ya nada con su "nostalgia".

Así, alguien puede ilusionarse con sentimientos consistentes en una especie de "nostalgia a futuro"; es decir, pretender experimentar ahora, en vida, la posible admiración o aprecio que otros podrán quizá sentir por mí, cuando haya muerto; acariciar "nostálgicamente" la valoración que podrán tener por mí, una vez que ya no exista. Y, aun cuando la "nostalgia" es siempre retrospectiva, esta nostalgia resulta "prospectiva". Quizá haya escritores, artistas, constructores de todo tipo de obras, que buscan ese tipo de "inmortalidad": poder ser "recordados", después de muertos, con admiración y "sobrevivir" en el cariño "nostálgico" de la gente, obviamente mientras dure la gente y permanezca en su memoria histórica la referencia a mi existencia pasada. Sin embargo, para la mayoría, ese tipo de "inmortalidad" no se dará. La historia los va a olvidar rápidamente, y no quedarán "monumentos" de ningún tipo que los mantenga en el recuerdo de quienes no los conocieron. El emperador y filósofo Marco Aurelio lo constataba estoicamente:

> "Toda la vida del cuerpo humano es una corriente que fluye; su existencia, una pelea y una estancia en un país extranjero, y su fama póstuma, **puro olvido**"[17].

17 Citado por E. R. Dodds, **Paganos y cristianos en una época de angustia**, Madrid, Ed. Cristiandad, 1975. p. 42.

¡Y Marco Aurelio fue emperador romano!

Por otro lado, también puede ocurrir que se intente mantener la "inmortalidad" nostálgica con respecto a personas, cuyas obras han disimulado fraudulentamente el supuesto valor del autor desaparecido, o, peor todavía, que tales obras sean barbaridades aberrantes, gracias a las cuales su autor pasará a formar parte de los "inmortales" de la historia, dado que, a los muertos, les da lo mismo que esa memoria sea con nostalgia positiva o negativa. La cuestión es que no se los olvide. Es el tipo de recurso utilizado a menudo, en vida, por personajes de la publicidad: hacerlo todo para que se hable de ellos, no importa si bien o mal. De esta manera, puede convertirse en inmortal una mentira, o también una barbaridad. En cambio, para las mayorías que vivieron su vida simplemente y no tuvieron posibilidad alguna de dejar "obras" para ser recordados, los "castrados sociales", los muertos antes de nacer, los "santos inocentes", los "detenidos desaparecidos" sin abogados, ni familiares que los mantengan vivos en sus solapas..., todos ellos sólo habrían muerto por nada.

Pero, además, si al final de los finales, el mismo planeta tierra, agotado por el cansancio de dar tantas vueltas y vueltas sobre sí mismo y alrededor del sol, se funde en un "crush" estrepitoso con la masa de la Vía Láctea, la "memoria" de toda la historia acumulada y de todos los lentos procesos de mutación biológica, al servicio de la cual estuvieron tan innumerables pobres individuos antes de ser rápidamente devueltos a la nada por la inercia mortal, habrá quedado también aniquilada, como la noche oscura, después de los estertores luminosos de una cósmica puesta de sol.

Esta terrible e insoluble contradicción se experimenta con fuerza particular frente a la muerte del inocente atropellado, que constituye el núcleo más escandaloso del problema del mal. De ahí que el viejo Job hubiera preferido no haber tenido conciencia y haber sido aniquilado ya en el estado fetal, como un aborto, maldiciendo, por lo mismo, su propio nacimiento:

> "Muera el día que me vio nacer, la noche en que dijeron: Ha nacido un varón...¿por qué no morí en el seno de mi madre, o no expiré al salir del vientre? ¿O por qué no fui como un aborto que se entierra, como los recién nacidos que no ven la luz?..." (Jb 3,3 y 11s).

Gúnther Grass, Premio Nóbel de literatura de 1999, expresa lo mismo en su famosa novela **El tambor de hojalata**. También ahí el protagonista rechaza la vida, al verse afectado, ya desde el mismo instante de su nacimiento, por la muerte visualizada en la mariposa que, después de revolotear frenéticamente alrededor de una ampolleta encendida, cae muerta al suelo, al quemarse sus alas. La muerte es, así, el primer impacto que recibe de la vida, experimentando su absurdo; por eso se resiste a nacer y, luego, al ser forzado a salir fuera del vientre de su madre, se niega a crecer y permanece enano, renegando de toda la banalidad que ofrece la vida en cuotas de placer, de poder o incluso de ilusiones religiosas.

De esta manera, la vida es percibida como la antesala de la muerte, su fatídico preludio. Por eso Samuel Beckett, al identificar la vida como una muerte continuada, reclamaba:

> "Una sola cosa me duele: el haber nacido. Siempre me pareció que el morir es una cosa tan larga, tan penosa..."[18].

La **conciencia** hace, pues, que la muerte del ser humano no pueda nunca integrarse en el ciclo de la vida, como algo meramente "natural". Tal como lo expresa también, con la fuerza de su rebeldía, Simone de Beauvoir:

> "No existe algo que pueda llamarse muerte **natural**. Nada de lo que pueda ocurrirle a un hombre será nunca natural, ya que su presencia pone el mundo en tela de juicio. Todos los hombres han de morir, pero para cada uno de ellos su muerte es un accidente y, por más que lo sepa y lo consienta, es una violación injustificable"[19].

Sin embargo, esta angustia ante la "insoportable levedad del ser", experimentada en la vida misma por la conciencia lúcida, de ser obsesiva no permitiría que el impulso vital de la misma naturaleza se desarrollara:

> "Sólo una represión general de la idea evidente de la muerte por un impulso vital hace posible aquel fenómeno que yo llamaría frivolidad metafísica del hombre, ese inquietante sosiego y jovialidad ante la gravedad e importancia del pensamiento de la muerte...Un ser que en cada momento de su existencia tuviese ante los ojos la evidencia íntimamente vivida de su muerte, viviría y obraría de manera completamente distinta al hombre normal. En éste se precisan siempre fuertes motivos externos para momentáneamente intensificar aquella claridad"[20].

Es cierto que, para poder vivir, necesitamos ocupar nuestra mente en las tareas de la vida. Y esta fidelidad a la acción responsable no constituye por ello "alienación". Al contrario, podría uno "alienarse" de las responsabilidades que le corresponde realizar en la vida, evadiéndose en meros pensamientos sobre la muerte. Debido a ese peligro, el venerable texto hindú **Baghavad Gita** distingue dos tipos de **Guna**, o "apego kármico", alienantes en la vida: el Guna **Rajásico**, que consiste en actuar buscando los "frutos" de la acción en lugar de la acción "debida", y el Guna **Tamásico**, consistente en la "huída perezosa" en la inacción ante la responsabilidad que llama a realizar las tareas intramundanas que a cada uno le han correspondido en la vida. Este último Guna es peor que el primero; por ello, el **Bahgavad Gita** sentencia que "si en la hora de la muerte, en alguien prevalece Tamas, su atman renace entre las bestias"[21].

Pero el Guna **Rajásico** de la búsqueda obsesiva de eficiencia, o "frutos" de la acción, que aparta de la conciencia la muerte como el fin aniquilador de todo,

18 **From an abandoned work**, Ed. Suhrkamp, n. 145., 1966.
19 Simon de Beauvoir, **Una muerte muy dulce**, Barcelona, Ednasa, 1989, p. 106.
20 Max Scheler, **Muerte y supervivencia**, Madrid, Ed.Revista de Occidente,1934, p. 49.
21 **Baghavad Gita**, c. XIV "El Yoga de las tres Gunas", n. 15.

parece ser la alienación más propia de nuestra modernidad occidental, como lo describe nuevamente el mismo Max Scheler:

> "Los nuevos impulsos motores de un indefinido ganar y trabajar son los que principalmente fundamentan una *nueva actitud interna ante la muerte.* Y sólo como consecuencia incidental, la idea que también se hace de la muerte la ciencia de un tal tipo de hombre. Este nuevo tipo humano ya no teme la muerte como el hombre antiguo, sino que, de la misma manera que un infinito anhelo de trabajo y ganancia lo lleva más allá de la contemplación y goce de Dios y del mundo, así también ese anhelo lo narcotiza de manera especial para el pensamiento de la muerte...Por mucho que el hombre moderno cuente con la muerte y se asegure mil veces contra ella, a pesar de ello, propiamente hablando, la muerte no está ahí para él, *intuitivamente.*
>
> No vive con vistas a la muerte... Aunque temida, la muerte ya no existe, pues su idea ya no atemoriza, se halla reprimida por la misma angustia vital que condujo al calculismo en la dirección de la vida...La muerte reprimida, este *presente* hecho invisible, que ya no atemoriza, hasta hacerse *no existente*, se convierte, por lo mismo, en brutalidad y violencia sin sentido, tal como aparece a los ojos del tipo de hombre moderno cuando se enfrenta con ella. Sobreviene tan sólo una *catástrofe*; no se muere la muerte, honrada y conscientemente. Nadie siente y sabe ya que tiene que morir *su* muerte"[22].

22 Max Scheler, **op. cit.**, pp. 55-56.

II. FORMAS PRIMITIVAS DE RELIGIOSIDAD ANTE LA MUERTE

"Dado que, de todas las situaciones misteriosas, impresionantes y difíciles con las cuales el hombre ha debido enfrentarse a través de los tiempos, parece haber sido la muerte la más inquietante y la más terrible, no es para nada sorprendente que los más primitivos vestigios de creencia religiosa se hallen concentrados en torno al culto de los muertos"[23].

Así comienza su obra clásica sobre **La religión prehistórica** el gran historiador de las religiones E.O.James. Y, como ya lo señalé al comienzo de este trabajo, la razón es obvia: Mientras no hay conciencia, el viviente mortal sólo se preocupa de vivir, sin plantearse el problema de la muerte; pero, al emerger la conciencia, surge la inquietud sobre la muerte, cuya previsión angustia al ser humano.

Sin embargo, esa angustia aparece de inmediato "controlada" por la convicción de que quien muere tiene en sí mismo un poder personal inherente a su cuerpo, que le permite sobrevivir más allá de la muerte y de la descomposición corporal que ella obviamente implica. De esta manera, los primeros vestigios claros de existencia humana que han podido ser mejor estudiados, los del "Sinántropo" (conocido también como "Homo Pekinensis"), van vinculados a rituales mortuorios presentes junto a los restos del difunto, en el período del Pleistoceno Medio chino (hace unos 500.000 años)[24]. Lo mismo ocurre con los restos, contemporáneos a los anteriores, encontrados en la isla de Java y conocidos como el "Pitecántropo erecto" (u "hombre de Java"). En ambos casos aparece la evidencia de que al difunto se le había cortado la cabeza y le habían hecho un orificio en su parte occipital. Este mismo fenómeno mortuorio se encuentra verificado, mucho más tarde, en los restos funerarios descubiertos en diversas partes de Europa, en los numerosos esqueletos humanos del tipo "Neanderthal" (correspondientes a unos 100.000 años de antigüedad)[25]. En todos ellos, la decapitación del muerto, así como el orificio en la parte occipital del cráneo, lleva a concluir que le habían extraído el cerebro por ese hoyo, para comérselo en un banquete ritual, manteniendo además el cráneo como trofeo[26].

23 **La religion préhistorique. Etude d'Archéologie préhistorique**, París, Payot, 1959, p. 13.

24 Fue Zeuner, en **Dating the Past** (1953, pp. 274ss), quien fechó en esa antigüedad los restos de esqueleto encontrados en China, cerca de Pekín. Posteriormente, en 1974, esa antigüedad de la existencia humana sobre el planeta ha sido mucho más ampliada por las excavaciones del grupo de arqueólogos norteamericanos, dirigidos por el antropólogo Donal C. Johanson, de la Universidad de Cleveland, en el territorio de Afar, a orillas del río Awash, en Etiopía, donde se han encontrado restos del llamado "Australopitecus Afarensis" fechado en unos 4.000.000 de años, superando así la anterior antigüedad máxima, de 2.000.000 de años, que ostentaba el "Australopitecus de Olduway", también descubierto en el continente africano.

25 Cf. E.O.James, **La réligion préhistorique**, pp. 14-18.

26 Esta práctica ha sido verificada en tribus vivas primitivas de la isla de Borneo, donde se considera que esos difuntos tenían un poder situado en el cerebro, que deseaban asimilar; cf. Cf. H.I. Marshall, **The Karer People of Borneo**, Ohio, 1922, p. 222.

Esta práctica da probablemente el verdadero significado antropológico del canibalismo. Los primitivos no se comían a sus víctimas humanas por razones de mera alimentación, sino debido a que consideraban que en ellos había un poder que deseaban asimilar, ya sea para arrebatárselo con violencia, o bien, para tenerlo controlado o prolongarlo después de su muerte. En ambos casos, la muerte de esos personajes, cuyo cerebro era comido por otros, muestra la creencia de que hay algo en el ser humano que sobrevive a su muerte. Esa misma convicción se encuentra sin duda también presente en las tumbas de la época del Paleolítico Superior (de hace unos 70.000), en la región francesa de la Dordogne ("hombre de Cromagnon") y de la frontera italiana de Ventimiglia ("hombre de Grimaldi"). En éstas, aparecen los esqueletos con abundantes conchas marinas adornando sus cráneos, así como pintados sus huesos de color ocre rojizo. Sin duda, ambos elementos constituyen símbolos de la fuente de la vida. Y el hecho de enterrar a los difuntos con ese doble simbolismo muestra la creencia de que el difunto podía acceder a una nueva vida después de su muerte, volviendo a salir del seno de la madre, significado por las conchas marinas con que se los sepultaba. Esta asociación de la muerte con el símbolo femenino de fertilidad será frecuente en todo el período prehistórico, así como a lo largo de la historia de las religiones[27].

La evidencia constante sobre las creencias primitivas relativas a la muerte permite concluir que siempre el ser humano creyó en que los difuntos accedían a otra forma de vida. Para asegurarla mejor y, a la vez, hacérsela más fácil, se acompañaban los restos sepultados o incinerados del difunto con elementos simbólicos de fertilidad (conchas) o de vida (ocre rojo, semejante a la sangre), además de utensilios y alimentos para que tuviera lo necesario en ese viaje al mundo de los muertos. De ahí que, junto a los restos de esqueleto humano, frecuentemente se hallen también huesos de animales, que probablemente fueron consumidos, en una especie de "banquete" mortuorio de comunión, dejando partes del animal enterradas junto a los restos del difunto para su alimentación en el más allá, de manera que el espíritu del difunto permanezca tranquilo en su nuevo lugar de reposo o de sobrevivencia y no siga "vagando" entre los vivos, reclamando, a sus antiguos familiares o amigos, el cumplimiento de algún deber ritual que no se le realizó adecuadamente[28].

Para los primitivos no parece existir la idea de la "nada". Lo que ha vivido, tendrá siempre que seguir viviendo, de una forma u otra. Esta dimensión del viviente, capaz de permitirle sobrevivir, más allá de la forma de vida que haya tenido en este mundo, es lo que generalmente llamamos "ánima", que el primitivo concibe como una sustancia invisible, semejante a la materia aérea, con ubicación concreta en el cerebro (de ahí que se lo coman, para asimilar su "ánima" poderosa); y que necesita conductos de entrada y salida, como son la nariz y la boca; además,

27 Al respecto, cf., por ejemplo, Mircea Eliade, **Traité d'histoire des religions**, cap. VII, **La terre, la femme et la fecondité**, Paris, Payot, 1948, pp. 191ss, y **La muerte, la vida después de la muerte y la escatología**, en **De los primitivos al Zen**, vol III, pp.505ss.

28 James, **La réligion préhistorique**, pp. 25-27.

puede usar los pies para escapar o "vagar" por otros lados. Por eso, se dan casos en que se coloca una especie de anzuelos amarrados a la nariz, al ombligo y a los pies de un enfermo, para que su "alma" no se escape del cuerpo, dejándolo muerto. El "anzuelo", o el "cepo", es de uso frecuente en la magia curandera para evitar la muerte del enfermo, o bien, si éste se muere, para amarrar su alma, de forma que regrese al cuerpo de donde intentó escapar. Incluso a veces se considera que el "ánima" de una persona puede abandonar su cuerpo por un tiempo sin causarle la muerte, aunque es necesario que se la haga regresar lo antes posible, para evitar esa muerte definitiva[29].

En muchos pueblos primitivos, el cadáver es incinerado. Y la destrucción del cuerpo por el fuego ha podido contribuir a la creencia en esa "ánima", separable del cuerpo, donde habita temporalmente, y que asciende al cielo junto al humo que emana de la incineración del cadáver[30].

El origen de la creencia universal en un "ánima" inherente al cuerpo vivo ha sido estudiada sobre todo por E.B.Tylor[31]. Según él, provendría, en primer lugar, de las experiencias del sueño y de los estados extáticos. Al soñar o tener "voladuras", uno experimenta como si estuviera en otros lados e hiciera diversas actividades, a veces con fuerte impresión de realidad. Luego, al "volver en sí", o "despertar", se da cuenta de que el cuerpo sigue donde estaba antes de esa impresión de escape. De ahí habría surgido la convicción de una realidad, presente en uno mismo, capaz de desvincularse del cuerpo para regresar después a él, o eventualmente para no volver a incorporarse de nuevo.

La muerte es, así, vista como la salida sin regreso del "ánima", la cual puede quedar "vagando" en forma inquieta, por incumplimiento de algún requisito ritual que no le permite acceder al mundo del más allá, o bien puede ir a "animar" otro cuerpo (transmigración o reencarnación)[32].

La vinculación entre muerte y fertilidad, que ya señalé antes, al constatar el entierro primitivo de los muertos, adornándolos con conchas marinas y pintándolos con ocre rojo para asegurar su nuevo "nacimiento" a otra forma de vida, tiene también a veces un significado "sacrificial". La muerte cruenta del difunto es usada como mediación para impetrar, de los poderes de la naturaleza,

29 Cf. J.G. Frazer, **La rama dorada**, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 219ss.
Se da también la creencia popular en el alma "externada", consistente en concebir el alma de un individuo como "refugiada" en un objeto, animal o planta, permitiendo así que esa persona se sienta más segura en la vida, con el alma protegida en otro lugar, análogamente a como uno siente su dinero más seguro en el banco que en el propio bolsillo (cap. 66, pp. 749ss).

30 James, **La réligion préhistorique**, pp. 140-141.

31 **Primitive culture**, Londres, 1872 (5ª ed. 1913).

32 En esta creencia en "ánimas", separadas de su cuerpo por la muerte, se funda otra forma de animismo, denominada "espiritismo", por medio del cual se pretende entrar en contacto, "evocándolo", con el "espíritu" de un determinado difunto o antepasado. En este sentido Alan Kardek, quien es considerado el moderno fundador del "espiritismo", retoma una forma de creencia propia de la religiosidad primitiva (Cf. por ejemplo, de A. Kardec, **Manual práctico de las manifestaciones espiritistas**, Barcelona, Edicomunicación, 1986). Incluso podría relacionarse con la "nigromancia" o adivinación u obtención de oráculos a través de los antepasados, sirviéndose de ritos frecuentemente macabros.

la fertilidad de los animales. Así, en las culturas matriarcales primitivas se ofrece a la "madre de la tribu", o a la "vieja luna", la sangre del difunto, todavía fresca o, incluso, su corazón palpitante, los pulmones, el hígado, u otro órgano de su cuerpo. También se sacrifican a veces cuerpos de prisioneros, para el mismo fin[33].

Este mismo significado puede estar, según lo postula E. Durkheim, en el origen del **totemismo**, al identificar el ancestro o fundador del clan con determinado animal ("tótem" del clan). El "ánima" del ancestro, como padre protector del clan, lo protege para que nunca falte a sus miembros la caza para alimentarse. Pero ahí el "sacrificio" para garantizar mejor la abundancia de las presas y, por lo tanto, su fertilidad, tiene una forma distinta. Los miembros del clan se abstienen de cazar y comer el propio animal tótem, en el cual está "encarnado" el espíritu del ancestro o padre protector. Se da, así, la experiencia primitiva denominada **tabú**; es decir, el poder del ancestro muerto, pero encarnado en el animal "tótem", es **temido**, puesto que si se transgrede la prohibición de abstenerse de su caza, podría su "espíritu" ser afectado en su tranquilidad y ello provocar la infertilidad de los animales. Debe cumplirse, pues, con el **tabú**, absteniéndose de cazar al animal tótem, para evitar, que, con la transgresión del **tabú**, quede afectada la sobrevivencia del clan, al verse amenazada la abundancia y la fertilidad de las presas de caza[34].

La creencia ancestral en la sobrevivencia, a pesar de la muerte, puede tomar formas "pascuales" (de muerte-resurrección) en culturas tan primitivas como en los onas de la Tierra del Fuego. Vale la pena citar aquí un notable relato recogido por Carlos Keller, en el capítulo sobre el personaje mítico Quenós y sus tres acompañantes, del pequeño libro titulado **Dios en tierra del fuego**, a partir de conversaciones con uno de los últimos sobrevivientes onas:

> "Siendo ya muy ancianos se dirigieron al norte. Solicitaron a los hohuen de esa región que les dieran entierro, lo que éstos hicieron. Ocurrió, sin embargo, lo inesperado: dentro de poco, volvieron a resucitar, despertando de la letargia jóvenes y pletóricos de fuerzas, así como la mariposa sale del gusano. Otro tanto ocurría con todos los hohuen. Cuando éstos llegaban a la ancianidad, se les enterraba, envueltos en su capa de pieles, y luego renacían jóvenes. No se conocía, pues, la muerte, en aquella época. Todos los hombres eran inmortales, y sólo muchísimo más tarde, Cuanyip logró hacer morir a los hombres. También este arte de poder resucitar de la muerte, lo obtuvieron los hohuen de Quenós, pues personalmente los enterraba y les lavaba el mal olor que exhalaban al resucitar...Por ahora sólo quería explicaros que la muerte que, salvo la ocasionada por los Jon, se nos presenta hoy día como algo natural, no lo es; pues el hombre antiguo era inmortal y podía vivir la vida todas las veces que quisiera, siempre que no prefiriera transformarse en una estrella, una montaña, una ave u otro objeto"[35].

33 Cf. Guillermo Schmidt, **Manual de historia comparada de las religiones**, Madrid, Ed. Espasa Calpe. 1947, pp. 81-82.

34 E. Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**...op. cit., p. 773. Sin embargo, no es claro que el carácter de tabú, aplicado al animal tótem, sea debido a su identificación con el "espíritu" del ancestro (Cf., al respecto, la crítica de E. O. James, en **Introducción a la historia comparada de las religiones**, Madrid, Ed. Cristiandad, pp. 52-60).

35 Carlos Keller, **Dios en tierra del fuego**, Santiago, s/año, pp. 25-26.

Para concluir este capítulo, debe notarse que los primitivos no tienen mayor interés en saber en qué pueda consistir la "vida de ultratumba". Para ellos, esa otra vida futura no afecta para nada la vida presente. Lo que hay que procurar es simplemente que los muertos, después de haberse cumplido su breve permanencia cerca de la tumba, durante el período que duran los ritos mortuorios prescritos por el duelo, descansen en ese otro mundo, sin quedar "vagando", afectando, ahí sí, la vida de quienes siguen permaneciendo en esta tierra ("penándoles").

Con todo, esa vida de ultratumba no es concebida como "eterna", sino que tiene una duración mayor o menor según la "memoria" que los sobrevivientes puedan mantener del difunto. El país de los muertos coincide con el "recuerdo" que de ellos puedan tener los vivos, de manera que si éstos dejaran de recordarlos, las almas de los difuntos quedarían sumidas en la nada del olvido. Sin embargo, los difuntos siguen vigentes en la continuidad de la vida de los vivos que los prolongan. Así lo expresa, para terminar, el poeta senegalés Birago Diop:

"Los que han muerto no están nunca ausentes,
están en la sombra que se aclara
y en la sombra que se hunde en la oscuridad.
Están en el árbol que resuena,
están en el árbol que se queja,
están en el agua que rebosa,
así como en el agua que, dormida, cierra sus ojos;
están en la choza y en la barca.
Los muertos no están muertos.
Los que han muerto nunca están ausentes,
Están en los pechos de la mujer,
Están en el niño de su vientre,
Están en la aventura que nace"[36].

36 J. Jahn, **Muntu. Las culturas de la negritud**, Madrid, 1970, pp. 127-128.

III. BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD EN EL ANTIGUO EGIPTO

Egipto es un país geográficamente aislado. Una larga franja de tierra fértil, a ambos lados del Nilo, rodeada de inmensos desiertos, considerados por los antiguos egipcios como morada de los espíritus. En la antigüedad, el único acceso por tierra hacia el exterior lo constituía la franja marítima semidesértica de Gaza, que lo conectaba con Palestina. Estas condiciones geográficas de aislamiento favorecieron su desarrollo milenario sin incursiones de otros pueblos, durante un largo período, así como le dieron ese sentido misterioso y algo narcisista con que lo caracterizan sus jeroglíficos.

Las formas más primitivas de la religiosidad egipcia parecen haber sido de tipo animista, con las prácticas mágicas que acompañan siempre al animismo. El elemento más importante de esa creencia animista primera era el **Ka**, descrito así por el historiador Maspéro:

> "Una especie de sombra clara, análoga al reflejo que se percibe en la superficie de un agua tranquila o de un espejo limpio; una proyección viva y coloreada de la figura humana, un doble que reproducía en sus menores detalles la imagen entera del objeto o del individuo al cual pertenecía"[37].

Así, pues, el **Ka** es una forma de expresar el "ánima", identificada con la persona como su principio vital personificado; es la energía creadora del hombre, que puede sobrevivir fuera del propio cuerpo. La muerte no impide que el ser humano recupere su **Ka**. La verdadera muerte es, pues, la aniquilación o destrucción del **Ka** de un individuo. Inicialmente, en Egipto, el **Ka** es sólo propio del faraón y se representa a menudo en forma de brazos extendidos hacia arriba, en postura rectangular, que enmarcan la cabeza del faraón. A veces se lo vincula al toro o al falo, lo cual indicaría la relación entre el **Ka** y la fertilidad o sobrevivencia, asegurada para el faraón, después de su muerte[38].

Pero hay otros dos elementos asociados al **Ka**, que constituyen diversas formas del mismo. Se expresan con los conceptos de **Ba** y **Ahw**.

El **Ba** acentúa el carácter espiritual de la persona, su experiencia de voluntad libre o "conciencia", considerada indestructible. Se figura como un "pájaro" que vuela hacia el cielo, cuando el cuerpo muere. El pájaro-Ba aparece vinculado también particularmente al Sol-Ra, cuando, pasada la oscuridad de la noche, vuelve a aparecer por el oriente. Así, un texto del **Libro de los Muertos** expresa:

> "Yo soy Ba, yo soy Ra, que surge del océano primordial, el alma divina... Yo soy Hu, para quien no existe destrucción alguna en su nombre de Ba"[39].

37 **Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique**, París, 1895, vol I, pp- 108-109.
38 Cf. C.J. Bleeker, **La religión del Antiguo Egipto**, en **Historia Religionum**, Madrid, Ed. Cristiandad, vol. I, p. 103.
39 **Le livre des morts**, Paris, Ed. Barguet, 1967, cap. 83.

Por su parte, el concepto de Ahw indica la situación "glorificada" del difunto, cuya alma penetra en el Más Allá. El mismo **Libro de los Muertos** se inicia con este conjuro:

> "He aquí las palabras que deben pronunciarse el día de la sepultura, en el momento en que, separada del cuerpo, el alma se convierte en ahw, al penetrar en el mundo del Más Allá".

En Egipto, la creencia en la sobrevivencia del "alma" se ubica dentro de una antropología unitaria: aun cuando se vaya al cielo, esa "alma" sigue vinculada a su antiguo cuerpo y sólo así puede sobrevivir. De ahí la importancia que tiene la práctica de la momificación, para asegurar que el cuerpo no se corrompa y siga siendo el referente del alma en el Más Allá. Por eso en algunas viñetas egipcias, el pájaro-Ba se encuentra situado sobre el pecho del difunto, indicando que sigue vivo gracias a su espíritu conectado con ese cuerpo, desde el Más Allá a donde voló.

Esta perspectiva antropológica unitaria entre cuerpo y alma (y no dualista, de sobrevivencia del alma, sin referencia alguna al antiguo cuerpo aniquilado), marca, desde los inicios de la historia egipcia, el mito de Osiris.

A. INMORTALIDAD DEL FARAÓN EN EL IMPERIO ANTIGUO

El Imperio Antiguo egipcio comienza con la fundación de la capital del Bajo Egipto, Memfis, cuyo nombre es dado por el creador de la primera dinastía egipcia, **Menes**, en 2.800 a. C., y se extiende hasta el término de la sexta dinastía, hacia el año 2.270.

A partir de la constitución de la primera dinastía, el poder del faraón en Egipto fue aumentando, tomando de inmediato un carácter sagrado, hasta considerárselo un personaje divino. De hecho la divinización del faraón egipcio constituye el primer caso de divinización de un rey vivo en la historia de las religiones[40]. El primer testimonio escrito de este atributo faraónico como "hijo de Dios" consta en el texto de la pirámide del faraón de la IV dinastía Mikerinos. Sobre su sarcófago se encontró la siguiente inscripción:

> "El rey Mikerinos, vivo eternamente, nacido del cielo, concebido por la diosa de los cielos Nut, heredero del dios de la tierra Geb, su amado. Tu madre, Nut, se extiende sobre ti con su nombre de *misterio del cielo* y te otorga el poder de vivir como un dios, sin enemigos"[41].

Este texto, ya explícito, de divinización del rey corresponde aproximadamente al año 2650, dentro de la cuarta dinastía; sin embargo, ello pudo ocurrir bastante anteriormente, considerando el volumen sorprendente y

40 En Mesopotamia tuvo lugar un fenómeno similar, con la divinización de Sargón I, hacia el año 2350, unos 300 años después del primer caso egipcio.

41 Citado por A. Weigall, **Histoire de l'Egypte ancienne**, París, 1935, p. 43.

exagerado de las pirámides, como mausoleos faraónicos construidos ya desde la tercera dinastía, y que culminan en la cuarta con las tres famosas pirámides de Keops, Kefrén y Mikerinos.

Pero los textos más desarrollados sobre el carácter divino del faraón corresponden a la quinta y sexta dinastía, en cuyas pirámides, aunque más pequeñas que las de la cuarta, se conservan inscripciones situadas en los muros de la cámara mortuoria interior del difunto regio[42].

Los ritos funerarios relacionados con la sepultura del faraón iban vinculados particularmente al mito de Osiris.

Este mito no se encuentra explícitamente elaborado en ningún texto egipcio antiguo. Pero las referencias a él son numerosas en los **Textos de las pirámides**[43], así como, más tarde, en la compilación conocida como **Libro de los Muertos**. Ello permite reseguir sus diversos elementos con bastante exactitud. Si bien, hacia fines del siglo segundo antes de Cristo, el griego Plutarco escribió, en Delfos, una obra fundamental para reconstruir la mitología egipcia relacionada con Osiris: **Perí Isidos kai Osíridos**, cuya versión clásica latina es **De Iside et Osiride**[44]. La obra se presenta dedicada a una tal Clea, probablemente sacerdotisa de los misterios de Isis, sobre los cuales hablaremos más tarde. El texto de Plutarco constituye sin duda el relato más completo conservado sobre el mito de Osiris[45]. Este mito toma su substancia del recuerdo mitificado de un rey predinástico egipcio, Osiris, que habría sido asesinado por su hermano Set, quien, en la obra de Plutarco, es identificado con el nombre griego Tifón[46]. Set-Tifón quería apoderarse del reino de su hermano Osiris. Para ello usó un estratagema con el cual engañó a Osiris haciendo que se introdujera voluntariamente en un ataúd. Y, una vez que lo tuvo dentro, clavó la tapa y luego lanzó el ataúd al Nilo, que fue perseguido tiernamente por su hermana y esposa Isis, hasta que se encalló en un árbol de la desembocadura. Pero Tifón dio nuevamente con él y desmembró el

42 Cf., al respecto, la obra de J.B. Pritchard **Ancien Near Eastern Texts (ANET)**, Princeton, **The conquest of Deth**, p. 32.

43 Me remito a la Ed. de R.O. Faulkner, **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**, Oxford, 1969.

44 El texto está incluido dentro de los tratados de Plutarco sobre los temas morales (**Ethika**, traducido al latín como **Moralia**) y tiene un total de 80 capítulos. Aquí me remito a la excelente versión castellana a partir de la edición crítica de Griffith (Cambridge, 1970), publicada en Madrid, Ed. Gredos, 1995, como VI volumen de las **Moralia**.

45 En el libro segundo de la **Historia**, escrita por Heródoto después de haber visitado Egipto, se encuentran también datos interesantes sobre estos cultos egipcios vinculados a Osiris. Y es notable que haga referencia a un mito de la muerte de **Amón**, simbolizado por un **carnero**, que lo identifica. Así, cuenta que los ciudadanos de Tebas, en cuyo santuario de Karnak-Luksor se daba culto a Amón, "no matan a los carneros, mirándolos como bestia sagrada. Verdad es que cada año hay un día señalado...en que matan a golpes a un carnero, y con la piel que le quitan visten el ídolo del dios...Durante la representación del acto, lamentan los presentes y plañen con muestras de sentimiento la muerte del carnero, al cual entierran después en un lugar sagrado" (II, XLII).

46 Según Plutarco, Osiris simboliza el mundo lunar, "pues la luna, al tener una luz fecunda y humectante, favorece la reproducción de los animales y la germinación de las plantas; el sol, por el contrario, con su atemperante y fuerte fuego abrasa y deseca lo que nace y brota, y a gran parte de la tierra, a causa del calor ardiente, la hace completamente inhabitable, imponiéndose en muchas regiones también a la luna. Es por eso que los egipcios dan a Tifón el nombre de Seth, que significa lo opresor o constreñidor" (**De Iside**...op. cit., 367 B, de Ed. Griffith; ed. castellana, n. 41, p. 139).

cadáver en catorce pedazos, lanzándolos después al río para que, deshecha la unidad corporal, fuera ya imposible su sobrevivencia. La antropología egipcia, en efecto, ya desde muy antiguo consideraba que el ser humano era una unidad de cuerpo y alma. El alma no podía, pues, sobrevivir si el cuerpo se corrompía. Por eso, durante el Imperio antiguo únicamente el cuerpo del faraón era momificado, para asegurar de esta manera su vida de ultratumba. En el mito de Osiris, el despedazamiento de su cuerpo por parte de Set-Tifón implicaba, por lo mismo, la aniquilación de Osiris.

Según el mismo mito, Isis, la esposa-hermana de Osiris, junto a su hijo Horus (quien había luchado contra Set, venciéndolo, después de perder un ojo en la refriega[47]), en medio de profundos **lamentos**, fue recogiendo los diversos pedazos del cuerpo desmembrado, que Set-Tifón había esparcido por todo Egipto, hasta lograr recomponerlo nuevamente. Y señala Plutarco:

> "La única parte de Osiris que Isis no encontró fue el miembro viril, pues fue arrojado enseguida al río y el lepidoto, el pagro y el oxirrinco lo devoraron, peces de los que especialmente abominaban (los egipcios, a raíz de eso); sin embargo, Isis, en lugar del miembro viril, hizo una imitación de él y consagró el falo, en honor del cual todavía ahora los egipcios celebran una fiesta...de carácter fálico: exponen y llevan en procesión una estatua, cuyo miembro viril es de tamaño triple; el dios, en efecto, es principio, y todo principio, por su poder fecundante, multiplica lo que procede de él...El elemento húmedo, principio y origen de todo, creó de sí mismo las tres primeras substancias materiales: la tierra, el aire y el fuego. Así ocurre también en el relato, añadido al mito, según el cual Tifón arrojó al río el miembro viril de Osiris, e Isis no lo encontró, sino que, habiendo hecho y modelado a su imagen una réplica, ordenó que se la honrara y llevara en procesión fálica, ciertamente para indicar que el poder fecundador y germinador del dios tuvo, como su primera materia, la humedad y gracias a la humedad se mezcló con lo que por naturaleza participa de la generación"[48].

Pues bien, una vez que el esfuerzo apenado de Isis y Horus hubo reconstruido el cuerpo de Osiris, su espíritu (**Ka**), por la fuerza divina que lo habitaba, volvió a él, haciéndolo revivir, gracias a la intervención de su hijo y sucesor dinástico Horus, quien increpa a su padre difunto diciéndole:

> "¡Osiris, mira! ¡Osiris, escucha! ¡Levántate! ¡Resucita!...Osiris, tu partiste, pero has retornado; te dormiste, pero has sido despertado; moriste, pero vives de nuevo"[49].

Al mismo tiempo que el mito de Osiris se conectaba con la historia predinástica del enfrentamiento entre dos hermanos rivales, Set y Osiris, la mitología religiosa de Heliópolis, en el Bajo Egipto, había elaborado, como su panteón propio, una enéada divina, en cuyo origen eterno estaba el disco solar bajo

47 El "ojo de Horus", que se convertirá en el símbolo "sacrificial" egipcio; puesto que, "por medio del ojo" es acogida toda petición hecha a Osiris, conmovido por el "sacrificio" sufrido por su propio hijo.
48 **De Iside**...358B y 365B, nn. 18 y 36 de la edición castellana, pp. 94 y 129-130.
49 **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**, Ed. R.O. Faulkner, op. cit. nn. 258 y 1004.

la advocación de Atón-Keprer[50]. De él derivaba la pareja atmosférica Shu (aire) y Tefnut (lluvia); la cual engendraba, interponiéndose entre ellos, a Geb (tierra) y Nut (bóveda celeste). Pues bien, de la unión entre Geb y Nut nacieron dos parejas opuestas y, a la vez, hermanas: por un lado Osiris e Isis y, por el otro, Set y Nefti. De ahí que el mito de la lucha a muerte entre Set y Osiris es, al mismo tiempo, de opuestos y de cercanos (como lo es la oposición bíblica entre Caín y Abel).

Así, pues, según la mitología egipcia de Heliópolis, Osiris tiene un origen divino, al estar emparentado con Atón, a través de la descendencia de Geb-Nut; y, a la vez, es visto como un ser mortal que de hecho fue muerto, pero que recibió de Atón la vida inmortal de los dioses.

En efecto, los egipcios concebían al sol, Atón, como un dios que navegaba por el cielo, de oriente a occidente, en una barca. El occidente era el lugar de los muertos, denominado **Duat**, asociando la puesta del sol con la muerte; pero el dios solar no podía morir y, por ello, salía de nuevo por el oriente en su barca triunfante. Pues bien, al revivir Osiris, después de su muerte y despedazamiento, su cuerpo fue embalsamado por el chacal divino Anubis, siendo desde entonces asociado a la barca del dios Atón y convertido en el **dios de los muertos**.

Con el mito de Osiris, ya elaborado durante el Imperio Antiguo, surgió el rito funerario aplicado a los faraones, cuando éstos morían. Su cuerpo era momificado para evitar la descomposición y el faraón difunto se identificaba ritualmente con Osiris, de manera que, gracias a la fuerza mágica del rito, ese faraón muerto pudiera revivir, junto a Osiris, en la barca de Atón. Esta fórmula ritual-mágica aplicada al cadáver del faraón se encuentra de forma clara en un texto de la pirámide del faraón **Unas**, de la quinta dinastía (año 2580). En una deprecación mortuoria dirigida al dios Atón, el rey muerto es ritualmente identificado con el mismo Osiris, para poder así acceder, como él, a la barca inmortal de Atón:

> "Oh Atón, quien está aquí es tu hijo Osiris, a quien tú hiciste revivir. Él vive, y por eso el rey Unas también vive. Él no muere, y por eso el rey Unas tampoco muere. Él no perece, y por eso el rey Unas tampoco perece...Tu cuerpo (se refiere a Osiris) es el cuerpo de este rey Unas. Tu carne es la carne de este rey Unas. Tus huesos son los huesos de este rey Unas..."[51].

50 El término "keprer" en el egipcio antiguo significaba "escarabajo", insecto que va siempre por la arena arrastrando, con sus dos patas delanteras, una bola pegajosa a la cual se adhieren los nutrientes del suelo desértico. Esa bola redonda era asociada con el disco solar y, además, debido a que la raíz KPR (Keprer) constituía también un verbo egipcio que significaba "darse la existencia" -lo cual era visto como el atributo del dios creador que se da a sí mismo eternamente el ser-, el escarabajo fue considerado, desde el Imperio Antiguo, como símbolo del dios solar, asociado a Atón. Por otro lado, debe notarse que la misma mitología egipcia postula una madre engendradora de Atón, que es Nun, como expresión mítica del agua o caos primordial, expresando con ello que el no-ser precede al ser y, por lo mismo, lo amenaza constantemente (esta dimensión del mito originario egipcio puede verse en Pritchard, **ANET, The repulsing of the dragon and the creation**, pp. 6-7).

51 J.B. Pritchard, ANET, **The conquest of deth**, p. 32-33. Esta identificación tiene que ver con la característica "homeopática" del ritual mágico, cf. J.G.Frazer, **La rama dorada**, op. cit.,pp. 33ss.

Durante el Imperio Antiguo, Osiris recibía culto especial en el santuario de Abydos, situado fuera del delta, en dirección a Tebas. Pero su culto se desarrollaba fundamentalmente en los funerales del faraón. No parece, en cambio, que, durante el Imperio Antiguo, el pueblo egipcio tuviera acceso a esos ritos ni, por lo tanto, a la esperanza de revivir después de la muerte, gracias a su identificación ritual-mágica con el dios Osiris. Ese rito, y la esperanza que involucraba, era, así, exclusivo del faraón. De ahí la importancia inédita que adquirieron las pirámides durante el Imperio Antiguo, sobre todo desde la cuarta a la sexta dinastía, con que termina ese período histórico en Egipto.

B. DEMOCRATIZACIÓN DE LOS RITOS FUNERARIOS

El período que va desde la séptima a la undécima dinastía constituye un final de milenio caracterizado, en Egipto, por una profunda crisis política y religiosa. Por eso tal período se conoce como el **Primer interregno**, de oscura transición entre el Imperio Antiguo y el Imperio Medio, que se instauró con la XII dinastía, hacia el año 2000. La creencia, sustentada en el poder faraónico, de que sólo el faraón, por ser hijo de dios, e identificado con Horus durante su vida, tenía esperanza de inmortalidad -gracias a su asociación ritual, en la muerte, con Osiris-, había condenado al pueblo a vivir en función del faraón, mientras recibía de él lo necesario para una mínima subsistencia. Dedicaban, además, todos sus esfuerzos a la construcción de la pirámide donde el rey sería sepultado al morir, como un palacio para la mantención de su cuerpo momificado, al cual seguiría asociado su **Ka** desde el cielo de Atón. De esta manera, la creencia religiosa en la inmortalidad del faraón jugaba en favor de un abuso de poder, legitimando el sometimiento del pueblo, durante su fugaz vida mortal.

Probablemente esta situación fue determinando la rebelión progresiva de los ciudadanos contra ese poder omnímodo y excluyente. El hecho es que, al finalizar el primer interregno e iniciarse el Imperio Medio, la perspectiva religiosa egipcia aparece profundamente transformada. Cesa la época de las grandes pirámides construidas para los faraones, y sus sepulturas son ahora , en algunos casos, monumentos mucho más modestas o tumbas excavadas en el "valle de los reyes", junto a las de otros nobles. Se ha conservado un texto especialmente interesante en este sentido, puesto que marca el momento de la transición. Un ciudadano egipcio, llamado Si-nuhe, después de pasar su vida en un país extranjero, regresa a Egipto en donde, por encargo del faraón Senusret I (1970-1936), le es construido un mausoleo para que le sirva de cámara mortuoria después de su muerte. El texto consiste en el agradecimiento que, por ello, Si-nuhe le manifiesta al faraón, concluyendo en estos términos:

> "No ha habido antes otro hombre de condición humilde para quien se haya dispuesto cosa semejante"[52].

52 Pritchard, **ANET, The story of Si-nuhe**, p. 22.

La excepción pasó, sin embargo, a convertirse en regla general a lo largo del Imperio Medio, no porque todos tuvieran grandes mausoleos, sino por el hecho de recibir todo el mundo un trato ritual similar en la muerte, que abría para todos la misma esperanza de acceso al Más Allá, gracias a la identificación de todos los difuntos con Osiris.

Este fenómeno histórico, profundamente innovador, ha sido denominado la "democratización" de los ritos funerarios[53]. Y coincidió con la reivindicación egipcia de una mayor "justicia social" en la vida del pueblo[54].

La importancia de la esperanza en la vuelta a la vida, después de muertos, por parte de todos los ciudadanos egipcios, a partir del Imperio Medio, hizo que la religiosidad popular se centrara en el dios Osiris, con celebraciones "fallofóricas" (transportando la imagen de su "falo") en su honor durante la vida y no sólo en situaciones de funeral. De esta manera, el antiguo santuario de Abydos, donde se veneraba la imagen de Osiris, se convirtió en un lugar de peregrinaciones masivas en fiestas religiosas populares, para garantizar la fertilidad de la tierra, gracias al desbordamiento periódico del Nilo y, a la vez, alimentar la esperanza del retorno a la vida después de la muerte, al ser admitidos en la barca solar que, superando el Duat, sale de nuevo por el oriente[55].

Uno de los ritos más emocionantes era sin duda el del "encuentro" del cuerpo de Osiris por parte de Isis: la imagen del dios Osiris era sacada de su templo de Abydos y caía bajo los golpes de Set; luego seguía el rito de las **lamentacions** fúnebres de Isis y el sepelio del dios; sin embargo, Set era vencido por Horus y Osiris retornaba a la vida, resucitado, entrando nuevamente con toda solemnidad en su templo[56].

Junto al culto de Osiris, en Abydos, y vinculado a él casi hasta su probable identificación, los egipcios tenían también gran devoción por Apis, el toro divino, divinidad protectora de la necrópolis de la capital del Bajo Egipto, Memfis, donde se encontraba su santuario. Del culto a Apis, los fieles esperaban obtener la fertilidad de la tierra y de los animales, de tal forma que se garantizara así el ciclo de la vida fértil, después de la muerte invernal. Sin embargo, este culto implicaba la muerte periódica de Apis, toro elegido por los sacerdotes y que era sacrificado cada cierto número de años, siendo substituido por otro toro más joven. Esta práctica ritual buscaba quizá evitar el envejecimiento del toro, intentando de esta forma asegurar para siempre la capacidad fértil, al concebir la muerte como un ceder el paso a nueva vida[57].

53 Cf. C.J. Bleeker, **La religión del antiguo Egipto**, en Historia Religionum, vol. I, p. 58.
54 Cf. W.F. Albright, **From the stone age to christianity**, New York, Anchor Books, 1957, p. 188.
55 Puede verse, al respecto, C.J. Bleeker, **Egyptian festivals**, en "Studies in the history of Religions", vol XIII, Leiden, Ed. J.Brill, 1967, particularmente pp. 45-50 y 55-57.
56 Este rito está documentado a partir de la XII dinastía (Imperio Medio), aunque puede remontar a mucho antes, cf., al respecto, Gressmann, **Tod und Auferstehung des Osiris**, en **Der Alte Orient**, Leipzig, 1923, XXIII,3.
57 Cf. J.G. Frazer, **La rama dorada**, op. cit., p 568.

C. EL LIBRO DE LOS MUERTOS

El abundante material ritual-mágico utilizado en el sepelio y embalsamamiento de los ciudadanos difuntos, durante el Imperio Medio y Nuevo, fue compilado, a partir de 1550, en el conjunto de textos editados bajo el título de **Libro de los Muertos**. Se trata de fórmulas de carácter "hermético", cuyo uso era estrictamente ritual, gracias a las cuales se garantizaba, a todo difunto a quien se le aplicaran escrupulosamente, el acceso al Más Allá, así como la superación del "juicio" presidido por el dios Osiris, en la "barca de Atón", para evitar ser abandonado en el "occidente" (Duat), o devorado por el dragón Babá, sin poder "salir" de nuevo con la barca solar por el oriente.

El libro se encuentra actualmente estructurado en 192 capítulos, muchos de los cuales están ilustrados con viñetas de la misma antigüedad que los textos. Los capítulos pueden ordenarse en cinco grupos, correspondientes a los diversos momentos rituales en que se usaban[58]. El tema central de todos estos textos rituales lo constituye la búsqueda de identificación del difunto con el "sol", simbolizado como la "barca de Atón, acompañado por Osiris". Este mimetismo del muerto con el dios solar pretende que quien ha sucumbido a la muerte, en el "occidente" de la vida, "salga" de nuevo con la barca solar por el oriente.

Los tres primeros grupos de textos[59] eran utilizados durante el ritual mortuorio, dividido en tres etapas consecutivas. Mientras que la cuarta sección contiene un buen número de textos[60] para su recitación a lo largo del año, en determinadas ocasiones de "aniversario" del difunto, así como para los rituales de preservación de la momia gracias al uso de diversos amuletos. Finalmente, contiene un último conjunto de textos variados adicionales[61].

El ritual mortuorio comenzaba con la momificación, que implicaba la extracción de las vísceras del difunto. Venía, a continuación, el traslado del difunto a la necrópolis, en un cortejo mortuorio precedido por sacerdotes con insignias, acompañados por mujeres plañideras; llevaban también vacas sagradas, símbolos de fertilidad, con el signo solar entre sus cuernos, identificándolas así con la diosa Hator. Luego seguía el féretro en forma de barca, que portaba el cadáver dentro del sarcófago, seguido de otra carreta que llevaba un cofre con las vísceras del difunto. Sobre este cofre se colocaba la imagen recostada del chacal divino, Anubis, al que se le atribuía la función de embalsamar al difunto, tal como, según el antiguo mito, había hecho con el cuerpo reconstituido de Osiris[62]. Terminaba la procesión mortuoria con diversas personas, algunas con signos de reverencia hacia otras que tenían sus brazos levantados en forma rectangular, simbolizando el alma o **ka** del difunto[63].

58 Sigo, para esto, el ordenamiento hecho por Paul Barguet, en su edición francesa, **Le livre des morts**, op. cit., pp. 15ss.
59 I. Cap. 1-16; II. Cap. 17-63; III. Cap. 64-129.
60 IV. Cap. 130-162.
61 V. Cap 163-192.
62 Cf. C.J. Bleeker, **La religión del antiguo Egipto**, en Historia Religionum, vol. I.pp. 73-74.
63 La secuencia ilustrada de este cortejo constituye la primera viñeta del **Libro de los Muertos**.

Los textos rituales de esta primera sección consisten en fórmulas para acompañar los diversos momentos del traslado y colocación del muerto en su tumba definitiva. Hay fórmulas recitadas durante el descenso del sarcófago en la tumba; fórmulas para evitar que el muerto tenga que trabajar durante su estancia en el Duat; para defenderlo del demonio Apofis, lo cual incluía destrozar una imagen de cera que lo representaba; así como otras fórmulas de defensa contra los enemigos de ultratumba. La fórmula final correspondía a un ritual, prescrito en el mismo texto, consistente en colocar dos pequeños tapones de una hierba especial, denominada **ankh-imy**[64] en el orificio del oído derecho del difunto, así como otros dos colocados sobre un pedazo de lino, donde debía estar escrito el nombre del difunto, a quien el ritual denomina Osiris "N", con una evidente intención de identificarlo con el dios de los muertos para, de esta manera, permitirle participar en su vuelta a la vida.

Esta primera parte culminaba con una serie de himnos y rezos dedicados a Amón-Ra, proclamando el nombre de sus diversos **ka**, como una "captatio benevolentiae" a favor del difunto, gracias a su identificación ritual con Osiris.

La segunda parte del ritual mortuorio celebra la "salida al día" del difunto, liberado del Duat; aunque hay numerosos textos que son imprecaciones para impedir que el corazón, la mente o las vísceras del muerto sean arrancados de su cuerpo. Otras fórmulas van dirigidas a evitar que el cocodrilo sagrado, la serpiente, los gusanos, el demonio Apofis, u otros enemigos, se apoderen del poder mágico del difunto, único que podrá permitirle superar el Duat. Siguen también imprecaciones dirigidas a evitar que al finado se le hagan comer excrementos o beber orina, que se lo tenga boca abajo, sin aire o sin agua , que se lo seque al fuego o se lo cueza en agua hirviendo.

La tercera parte constituye el conjunto más importante del ritual funerario. Abundan ahí las viñetas simbolizando la barca solar de Atón, junto a Osiris con su mitra de color blanco o la pluma de la sabiduría (MAAT) sobre su cabeza, acompañado de Horus en su forma de halcón, Tot en forma de ibis y Anubis con cara de chacal, frente a los cuales está el alma del difunto, de pie y con las manos extendidas en las actitud rectangular de plegaria.

De este conjunto de capítulos, el más famoso es sin duda el número 125, cuya viñeta es también la más notable de todas y en estado de perfecta conservación.

La escena representada es la sala del juicio de Osiris, o "sala de las dos Maat".

Enmarcado entre dos columnas que sostienen un techo artesonado, al lado izquierdo se encuentra Osiris sentado en su trono, con su triple mitra blanca en

64 Se trata de una planta no identificada cuyo nombre alude a la "vida". **Ankh** es la vida eterna simbolizada por el círculo elíptico que culmina en forma de cruz, como representación de los cuatro puntos cardinales o de la totalidad del espacio y el tiempo.

la cabeza y sosteniendo el látigo con su mano derecha y el signo de la inmortalidad, **ankh**, con la izquierda.

Frente a él, situado sobre una mesa se halla el monstruo infernal con cuerpo de perro y cabeza de león, Baba, que espera poder devorar a las almas condenadas en el juicio. En el centro de la escena están los dioses Tot, Anubis y Horus. El primero tomando nota como secretario del tribunal, mientras Anubis y Horus sostienen una gran balanza, en cuyo platillo izquierdo está el corazón del difunto, mientras que en el derecho está la estatuilla de la sabiduría (Maat). Mientras sostiene la balanza, Anubis mira en dirección al alma del difunto que es juzgado y que aparece, en el extremo derecho del gravado, de pie y vestida de blanco, con los brazos colocados en la forma rectangular del **ka**, tomada por la cintura por el brazo de Maat, diosa de la sabiduría, que lleva la pluma de ave erguida sobre su cabeza.

En la parte superior de la escena hay cuarenta y dos estatuillas, todas ellas con la pluma de Maat sobre la cabeza, representando el panteón de cuarenta y dos dioses egipcios, que acompañan al juez supremo Osiris en la sala del juicio.

La llamada "democratización" de los ritos funerarios, con que comienza el Imperio Medio, llevó consigo una mayor conciencia de justicia social. Y ello influyó sin duda en la relación establecida, a partir de entonces, entre la esperanza de inmortalidad, abierta ahora a todo ciudadano, gracias a su identificación con Osiris, y la actuación **ética** de las personas durante su vida terrena.

En ese nuevo contexto, tanto la escenografía de la viñeta como los textos rituales del capítulo 125 constituyen un testimonio muy importante sobre los criterios morales requeridos para que el difunto reciba un juicio favorable y, así, pueda acceder a la "barca solar" junto a Osiris.

El ritual del juicio consiste en un verdadero interrogatorio, en el cual intervienen los dioses Anubis y Tot, como inquisidores principales, y los cuarenta y dos dioses, a cuyas preguntas debe contestar el alma del difunto, acompañada por Maat, como su abogada e introductora.

Una vez superado el breve interrogatorio inicial, en que Anubis le pregunta los nombres de las diversas partes del portón de acceso a la sala del juicio, interviene largamente el difunto para declarar su propia inocencia con respecto a los pecados ahí enunciados. Los criterios de moralidad ahí establecidos acentúan sobre todo dos tipos de faltas: contra el culto a los dioses y contra el buen trato a los semejantes.

He aquí algunas de sus confesiones:

" No he cometido iniquidad contra los hombres
No he maltratado a la gente...
No he blasfemado contra Dios

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

No he empobrecido a un pobre en sus bienes
No he inculpado a un esclavo ante su patrón...
No he hecho pasar hambre a nadie
No he hecho llorar a nadie
No he matado a nadie
No he sacado ofrendas alimenticias de los templos
No he ensuciado los panes de los dioses
No he sido pederasta
No he fornicado en los lugares santos del dios de mi ciudad
No he falseado el peso de la balanza
No he quitado la leche de la boca de los recién nacidos
No he privado de su pasto al ganado
No he colocado un dique para retener el agua corriente
No he puesto obstáculo a la procesión de un dios.
¡Yo soy puro, Yo soy puro, Yo soy puro, Yo soy puro!...
No me llegará el mal en esta sala de los dos Maat, puesto que yo
conozco el nombre de los dioses que en ella se encuentran".

A continuación, el alma del difunto pronuncia una declaración de inocencia dirigida a cada uno de los cuarenta y dos dioses que presiden en la sala junto a Osiris, para terminar con frases de elogio a esos dioses y nuevas profesiones de inocencia.

El juicio culmina con un doble interrogatorio final. Primero los cuarenta y dos dioses le preguntan, sobre su iniciación en el rito de la muerte y vuelta a la vida de Osiris, con frases herméticas propias de los rituales de iniciación "mistérica". Terminado este examen, superado con éxito por el alma del difunto, recibe la primera sentencia favorable:

"Así, pues, acércate y entra por esta puerta de esta sala de las dos Maat, ya que tú conoces nuestro nombre".

Luego viene el interrogatorio final, hecho por el portero de la sala, quien acaba preguntándole el nombre del dios Tot. Y entonces es Tot quien ejerce la función de interrogar y proclamar la sentencia final:

"Acércate, dice Tot, ¿por qué has venido?
-He venido aquí para ser anunciado.
-¿Cuál es tu condición?
-Yo soy puro de malas acciones. Yo me he mantenido alejado de las
calumnias de quienes estaban en servicio; yo no estaba entre ellos.
-Te anunciaré a la divinidad oculta, si me contestas lo siguiente: ¿Quiés es
Aquel cuyo palacio tienen un techo de fuego, muros de serpientes vivas y suelo de agùa? ¿Quién es él?

-¡Es Osiris!

-Franquea el umbral. Tú eres anunciado. Tu pan es el ojo sagrado (de Horus), tu cerveza es el ojo sagrado, tu ofrenda funeraria sobre la tierra es el ojo sagrado".

Terminado el ritual, el texto concluye, como comentario final:

"Aquel sobre quien este libro sea recitado, será próspero...no será sacado de ninguna puerta de occidente, sino que será introducido junto a los reyes del Alto Egipto y del Bajo Egipto, y él estará en el séquito de Osiris. Esto ha sido realmente eficaz millones de veces".

Después de presentar este notable ritual, cabe destacar, en primer lugar, el carácter "salvífico" y no condenatorio del rito, subrayado ya en la viñeta con el color blanco de la túnica con que el alma es introducida en la sala del juicio por Maat. Sin embargo, la declaración de inocencia no tiene aquí un valor de juicio propiamente ético con referencia al difunto, como condición para recibir una sentencia favorable; sino que esa declaración pretende surtir efecto por el poder mágico de su misma recitación. Lo que asegura la sobrevivencia del alma no es, pues, el comportamiento ético que ésta haya podido llevar durante su vida terrena, sino la fidelidad y exactitud en la celebración del rito mortuorio, tal como está prescrito. Es el mismo rito bien practicado, el que ha garantizado su "eficacia, por millones de veces".

Como parte fundamental del rito está la identificación del muerto con Osiris, así como también con el ojo sagrado de Horus, al que alude el final del texto citado. Ese ojo es el mismo que le fue arrancado por Set en la lucha contra él, durante la reconstitución del cuerpo desmembrado de su padre Osiris. Desde entonces, el ojo sagrado de Horus tiene un valor "sacrificial", de manera que Osiris no puede rechazar a alguien que le presente como ofrenda el ojo que su hijo sacrificó para que el mismo Osiris accediera al mundo divino.

Finalmente, este ritual tienen un marcado carácter de iniciación "mistérica". El iniciado en él puede volver a la vida, después de haber muerto. La inserción del difunto en el proceso de muerte a vida, protagonizado por Osiris, hacía efectivo lo que se celebraba en los ritos de Busiris, en los cuales se acompañaba la tristeza de Isis debida al desmembramiento de su esposo Osiris. Esto hace de los ritos funerarios egipcios un claro antecedente de los futuros "cultos mistéricos [65].

Los textos correspondientes al cuarto grupo del **Libro de los Muertos** son, de nuevo, fórmulas mágicas con las cuales se pretendía influir en una mejor situación del alma ya "salvada" y viva junto a Osiris. Podían así solicitar, gracias a la eficiencia ritual, que esa alma pudiera visitar su cuerpo que descansaba en la tumba, que ese cuerpo nunca se corrompiera, o bien hacer que su alma pudiera

65 De hecho, Heródoto, al describir su visita a Egipto, en **Los nueve libros de la Historia**, señala este carácter "mistérico" de la celebración ritual osiriana, II, CLXXI, Ed. Castellana de Bartolomé Pou, Barcelona, 1955, p. 225.

estar en Abydos junto a Osiris, teniendo una corona de fuego sobre su cabeza, o simplemente que fuera más feliz en el cielo.

La identificación del difunto con Osiris era tanto más crucial si se toma en cuenta otra variante del mito de la barca solar de Atón, a la que Osiris había accedido, al resucitar después de su despedazamiento. El mito está conservado en el **Libro de los Muertos**, en el cual, a través de un diálogo entre Atón y Osiris, el dios solar manifiesta su voluntad de eliminar, al final, a todos los seres vivientes, incluidos los dioses, retornándolo todo a la nada originaria, simbolizada por el "agua primordial" (**Nun**). Sólo Osiris viviría, así, para siempre junto a Atón, en su barca solar. Además el texto mítico tiene el interés de plantear una visión inédita sobre la forma de vida de Osiris en el "Más Allá":

"- O Atón, dice Osiris, ¿por qué debería yo irme a ese desierto (la muerte) sin agua y sin aire, tan sombrío y sin fin?

- Tu vivirás ahí en la paz del corazón.
- ¡Pero ahí no habrá ningún goce sexual!
- Yo he puesto en él iluminación en lugar del agua, del aire y del placer sexual; y la paz del corazón en lugar del pan y la cerveza.

Así habló Atón.

- ¡Cómo me duele el no poder ver tu rostro!
- Yo no permitiré que seas privado de nada. Cada dios tiene su lugar en la barca de los millones de años, y tu trono será para tu hijo Horus.

Así habló Atón".

Finalmente Osiris hace una última pregunta:

" -¿Y cual será la duración de la vida?

Atón dice:

- Tu vivirás más que millones de millones, una duración de millones; pero yo destruiré todo lo que he creado. La tierra volverá a lo Increado, a ese abismo primordial (**Nun**). Sólo yo permaneceré, y Osiris; y yo volveré a tomar la forma de serpiente, desconocida para los hombres e invisible para los dioses"[66].

La serpiente, identificada en Egipto con la cobra, es símbolo de la inmortalidad por su capacidad de producir la muerte fulminante y, a la vez, por ser capaz de rejuvenecerse constantemente, al cambiar de piel. A ese "misterio" oculto alude el mito, al indicar el carácter "desconocido" e "invisible" de este animal sagrado.

66 **Libro de los muertos**, op. cit. cap. 175.

D. EL CULTO A OSIRIS DURANTE EL IMPERIO NUEVO Y BAJO

La celebración de los ritos funerarios, vinculados al mito de Osiris, por parte del pueblo egipcio, siguió hasta que la invasión romana terminó con el imperio egipcio. La gente, una vez adquirida la esperanza de inmortalidad, a partir de los inicios del imperio Nuevo, ya nunca dejaría de aferrarse a ese rito de muerte y vuelta a la vida, gracias a su identificación misteriosa con Osiris y Horus. Es durante el Imperio Nuevo cuando el culto de Osiris se incrementa con más fuerza; pero, junto a él, se desarrolla también el culto a Isis, la diosa, hermana y esposa de Osiris, que recorre todo Egipto buscando los pedazos del cuerpo desmembrado de su amado, compartiendo con dolor todos sus padecimientos y recomponiendo, junto a Horus, ese sagrado cuerpo mutilado, hasta lograr su vuelta a la vida. Así, Osiris, Isis y Horus constituyen la tríada sagrada familiar que alimentaba la devoción del pueblo en sus peregrinaciones a Abydos.

Ello explica, en buena parte, el fracaso rápido y rotundo que tuvo el famoso intento de reforma monoteísta emprendido, durante el Imperio Nuevo, por Amenofis IV, durante la XVIII dinastía, hacia el 1370. Este faraón, junto a su esposa Nefertiti, intentó imponer un culto monoteísta en todo Egipto, con la adoración del único dios solar, Atón, cuyo santuario estaba en el Bajo Egipto, en la ciudad que los griegos denominarían Heliópolis. La capital imperial, en ese período, era Tebas, en el Alto Egipto, y el santuario principal, cercano a la capital tebana, era Karnak-Luksor, con el culto al sol bajo la advocación de Amón, y con su propio sacerdocio. Por eso, cuando Amenofis IV quiso imponer el culto único al sol según la advocación de Atón, cambiándose él mismo el nombre, de Amenofis a Aken-atón ("servidor de Atón"), entró en conflicto con el sacerdocio amonita, obligándolo éste a dejar la capital Tebas, para construir una nueva capital más hacia el sur, a la que dio el nombre de Aket-Atón, cuyas ruinas se han descubierto y son hoy conocidas como Tel-El-Amarna.

Pero el intento monoteísta de Akenatón chocó, sobre todo, con la religiosidad popular egipcia que no quiso por ningún motivo desprenderse del culto a Osiris, cuya adquisición le había permitido abrirse a la esperanza en su propia inmortalidad, además de lograr una mayor igualdad social. El monoteísmo atonita implicaba de hecho, en el intento de Akenatón, una vuelta al absolutismo faraónico del Imperio Antiguo, en que sólo el faraón era hijo de Dios y destinado, como tal, a la inmortalidad[67]. La rebelión del pueblo contra ese monoteísmo absolutista hizo fracasar el intento y, así, tanto el faraón como su esposa Nefertiti fueron muertos en su propia ciudad imperial de El Amarna, donde a comienzos del siglo XX se descubrieron sus momias, entre las ruinas del palacio imperial y el templo dedicado al sol-Atón que ahí habían hecho construir. Muerto Akenatón, volvió a imponerse la antigua religiosidad que, en Tebas, tenía como principal templo el dedicado a Amón, en Luksor. Así el nuevo faraón retomó esa advocación

67 El único documento literario conservado sobre este intento monoteísta es el notable **Himno a Atón**, descubierto en El-Amarna, Cf. Pritchard, ANET, op. cit., pp. 369-371.

divina en su propio nombre: Tutank-Amón. Y el culto a Osiris, con las peregrinaciones a Abydos y los rituales funerarios aplicados a todos los difuntos, volvió a resurgir.

Durante todo el Imperio Bajo, la religiosidad egipcia sufrió profundas influencias persas y, después, griegas, con la invasión de Alejandro Magno y la fundación de la ciudad de Alejandría, en la costa mediterránea, como nueva capital del imperio. Los ritos funerarios se encuentran, a partir de entonces, aplicados a multitud de animales, ya sea por la tendencia animista primitiva, o bien como una profundización de aquella "democratización" de los ritos funerarios, que habría llevado a aplicarlos incluso a los animales. De hecho hay alguna constancia de que, en el Bajo Imperio, había animales sagrados que eran absorbidos por la divinidad de Osiris[68].

En la época de los faraones griegos, sucesores de Alejandro Magno, los Ptolomeos, surge en Alejandría el culto a un nuevo dios, conocido como Serapis, mezcla del culto al toro Apis, cuyo santuario estaba en Memfis, y el culto a Osiris. Ptolomeo I Soter construyó el santuario del **Serapeon**. Plutarco da a esta construcción el carácter de una orden celestial al atribuirla a una revelación que el dios Plutón le hiciera al rey[69].

A los ritos celebrados en el Serapeon de Alejandría iban efectivamente multitudes, tanto de egipcios como de griegos[70]. Este culto, sin embargo, entra ya de lleno en las religiones "mistéricas" que recorrieron el mundo helénico y que permitieron también universalizar como protagonistas de cultos mistéricos a Osiris (Serapis) e Isis.

68 Referencia en Diodoro, I,21.
69 Plutarco, **Moralia. De Iside et Osiride**, op. cit., vol VI, n. 28, pp. 111-112.
70 Cf. U. Wilkens, **Urkunden der Ptolomaerzeit**, Berlin, 1922-1927, vol I, pp. 18ss.

IV. BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

A diferencia de la de Egipto, la geografía mesopotámica hacía de ese país un lugar de fácil acceso para invasiones. De ahí que toda su historia esté llena de luchas entre diversos grupos étnicos por disputarse la hegemonía de su fértil tierra extendida de norte a sur entre los dos grandes ríos Tigris y Eufrates, cuyos caudales e inundaciones aseguraban la vida de sus habitantes.

A lo largo de la historia compleja de ese inmenso territorio interfluvial se superponen distintas razas, como la "asiánica" (Sumer, Elam y Asiria), la "semita" (Acadiense, Caldea, Amorrea), e incluso la "indoeuropea" (hititas y hurritas). El substrato cultural más antiguo, que marca las diversas culturas que se van sucediendo, es ciertamente el Sumerio, de tal forma que los mitos conservados en tablillas cuneiformes de la época amorrea (segundo milenio) y asiria (primer milenio) conservan sin duda tradiciones provenientes del antiguo Sumer (tercer milenio), aunque se hayan ido cambiando la jerarquización y los nombres de las divinidades.

A. PRIMERAS CREENCIAS MESOPOTÁMICAS SOBRE LA MUERTE

Aunque se trata de una creencia poco precisa, a partir de las fuentes distinguibles de origen sumerio, parece claro que ese pueblo tenía una creencia elemental en un poder sagrado, denominado **Me**, el cual

> "se concebía, no sólo como una especie de fluido, sino como algo subsistente, individual, diferenciado e impersonal, residente en todas las cosas y en todos los seres. Constituía uno de los elementos más importantes de la religión practicada por los mesopotámicos de habla sumeria"[71].

En los estratos acádicos, el nombre dado a ese elemento sagrado es el de **parsum**. Se trata de una idea cercana al concepto de "ánima" como la fuerza vital que eventualmente puede sobrevivir al cuerpo. En el mismo sentido se encuentra también otro elemento antropológico, el **lamassu**, fuerza impulsora concebida como energía divina inherente al ser humano. Sin embargo, en Mesopotamia, aun cuando parece darse al ser humano cierta calidad de origen divino, se tiene, en definitiva, una perspectiva "pesimista" sobre su destino, que recibe el nombre de **simtu**. Este concepto recubre una doble perspectiva: "cumplimiento fatal" de lo determinado por los dioses para el ser humano (equivalente al concepto griego de **moira**) y necesidad propia de la "naturaleza" (la **füsis** de los griegos). El punto culminante de este **simtu** es ciertamente la muerte, hasta tal punto que los acadienses se referían a la muerte como un "marchar al propio **simtu**"[72].

71 W.H. Romer, **La religión de la Antigua Mesopotamia**,en "Historia Religionum",vol.I p. 122.
72 Cf. Romer, **op.cit.**, p. 172.

La forma de "sobrevivencia" en el país de los muertos, denominado la **tierra sin retorno**, tiene características similares a las de ciertas culturas primitivas. Los espíritus de los difuntos permanecen por un tiempo "vagando" cerca de sus tumbas y necesitan de la atención de los vivos, que deben aportarles alimentos y, sobre todo, agua[73]. El descenso a la **tierra sin retorno** tiene siete puertas sucesivas que se cierran, una vez que se han traspasado y, cruzado su dintel, el difunto es despojado de todas sus vestiduras. Se visualiza como un lugar de polvo y agua salobre. Los muertos permanecen para siempre ahí, todos por igual; sin embargo, había la creencia de que los vivos, por medio de ofrendas mortuorias, podían influir para que sus deudos tuvieran un mejor trato.

No parece, en cambio, que los mesopotámicos concibieran relación alguna entre la forma de vida, buena o mala, que el difunto hubiese llevado en la tierra y su permanencia sombría en la **tierra sin retorno**, donde todos recibían la misma sentencia de encierro eterno, de parte de los dioses de los muertos, que ahí regían, Nergal y Ereshkigal[74].

B. POEMAS MESOPOTÁMICOS REFERENTES A LA MUERTE

Hacia el año 669 antes de Cristo, el emperador asirio Asurbanipal, al conquistar la ciudad de Babilonia, se apoderó de una cantidad de tabletas cuneiformes de la antigua capital de Mesopotamia, llevándoselas a Nínive, donde formó una verdadera biblioteca de cerca de 22.000 tabletas de piedra escrita.

En el año 612, un nuevo imperio babilónico impuso su hegemonía en Mesopotamia, destruyendo Nínive, la capital asiria, y, entre los escombros de la ciudad, quedaron sepultadas las tablillas de Asurbanipal.

Pero, al comienzo del siglo XX, los arqueólogos, que reconstruyeron en parte las ruinas de la antigua Nínive, hicieron el fabuloso hallazgo de la biblioteca de Asurbanipal, con sus 22.000 tablillas. Este descubrimiento ha permitido acceder a los principales textos literarios y religiosos de la antigua Mesopotamia, la mayor parte de ellos en su versión acadiense (segundo milenio) y algunos incluso en la primitiva versión sumeria (tercer milenio).

Es, pues, de esa biblioteca que provienen las tablillas de los principales poemas sobre muerte y búsqueda de inmortalidad que, junto con los textos egipcios de las Pirámides, constituyen parte de los más antiguos documentos históricos que se han conservado para la posteridad. De esos textos, los más antiguos son de la época sumeria. El tema de la muerte, que aquí nos interesa, es central en tres de ellos: **Guilgamesh en la tierra de la Vida, La muerte de Guilgamesh** y **El descenso de Inanna al mundo de abajo**[75].

73 Romer, **op. cit.**, p. 179.
74 Romer, **op. cit.**, p. 181.
75 Pritchard, **ANET**, op. cit., pp. 47-57.

La misma preocupación "escatológica" se encuentra, en forma más desarrollada, en los textos de la época akádica, en los cuales se rehace a menudo la antigua versión sumeria. Se trata, sobre todo, de la famosa **Epopeia de Guilgamesh** y del **Descenso de Ishtar a la tierra sin retorno**[76].

A partir de estos textos podemos, pues, reconstruir la perspectiva bajo la cual los antiguos mesopotámicos enfrentaban el problema de la muerte y del Más Allá.

1. Textos sumerios

Los dos primeros textos tienen como personaje central a Guilgamesh, que es uno de los grandes "héroes míticos" de la antigua Mesopotamia, vinculado a la ciudad de Uruk. En estas versiones más antiguas, Guilgamesh es tratado con el título honorífico de "Señor". En **Guilgamesh en la tierra de la Vida**, el personaje aparece con gran poderío, en aventuras increíbles, junto a su inseparable amigo Enkidu, escalando las siete montañas que separan Uruk de la "tierra de la Vida", con la ayuda del dios Utu (el Sol), hasta llegar al "bosque de los cedros", donde, en su propio reducto, destruyen al dragón Humbaba, que les bloqueaba el acceso[77]. Y, aun cuando no le concede el destino de inmortalidad, el dios Utu lo apoya para que, con su esfuerzo heroico, logre realizar grandes gestas, de manera que la posteridad lo recuerde con gloria.

Por su parte, el texto sobre **La muerte de Guilgamesh** presenta el cumplimiento del destino fatal de la muerte del héroe.Guilgamesh ha tenido un sueño y se le comunica así su significado:

> "Oh señor, Guilgamesh, he aquí el sentido del sueño. Enlil, padre de los dioses, ha determinado tu destino de que seas rey; pero no te ha dado como destino la vida eterna...No te aflijas por ello ni te deprimas...puesto que te ha concedido la supremacía sobre la humanidad...y te ha dado un poder de ataque del cual nadie podrá escapar".

Sin embargo, a continuación, se destaca la insuficiencia de esas promesas, debido a que terminarán, de todas maneras, con la muerte:

> "Quien destruyó el mal, yace muerto y no resucita, Quien estableció la justicia sobre la tierra, yace muerto y no resucita, Quien es fuerte de músculos, yace muerto y no resucita,
>
> El señor de Uruk yace muerto y no resucita,
>
> Quien es sabio yace muerto y no resucita,
>
> Quien asciende la montaña yace muerto y no resucita,
>
> Yace en el lecho del destino, y no resucita..."

76 Pritchard, **ANET**, op. cit., pp. 72-99 y 106-109.
77 Pritchard, **ANET**, pp. 47-50

Como único consuelo final, el poema culmina con una alabanza al héroe que ha muerto:

> "En aquellos días, el señor Guilgamesh, el hijo de Ninsun, para quien no ha nacido rey rival alguno en Nintu..., quien no tiene rival ni otro que lo iguale, Oh Guilgamesh, señor de Uruk, el bien es tu alabanza"[78].

El último texto sumerio, **Descenso de Inanna al mundo de abajo**, constituye la versión primitiva de la recensión acadiense posterior, que cambiará el nombre, Inanna, por su equivalente acádico, Ishtar.

2. Textos acádicos

a. Epopeia de Guilgamesh

Este poema épico se conserva escrito en 12 tablillas cuneiformes, en idioma acadiense, todas ellas provenientes de la biblioteca de Asurbanipal. Sin embargo, cuatro de esas tablillas son traducción de un texto sumerio anterior (tablillas I-III y la X). El conjunto de la "epopeya", en la versión acádica que nos ha llegado, puede remontar a principios del segundo milenio antes de Cristo[79] y constituye, sin duda, uno de los monumentos literarios más notables de la historia humana. Tal como lo señala J.B. Pritchard, al inicio de su edición en versión inglesa:

> "Por primera vez en la historia del mundo ha cobrado expresión, en un noble estilo, una profunda experiencia de heroicidad a tal escala. El alcance y la extensión de esta épica, y su puro poder poético, le dan un atractivo intemporal. En la antigüedad, la influencia del poema se extendió a varios idiomas y culturas y, de la misma manera, sigue hoy todavía cautivando a estudiosos y a poetas"[80].

El tema central de la epopeya es abordado a partir de la séptima tablilla y lo constituye el drama de la muerte humana, con la búsqueda desesperada de su superación. Pero ese planteamiento dramático está precedido por las seis primeras tablillas, que narran la trama épica que permite ubicar su trágico desenlace.

La primera tablilla del poema comienza con estas palabras, referidas a Guilgamesh:

> "Aquél que vio todo hasta los confines de la tierra...",

Luego hace un elogio de la ciudad de Uruk, de donde el héroe Guilgamesh fue el mítico rey:

78 Pritchard, **ANET**, pp. 51-52.
79 Cf. Pritchard, **ANET**, pp. 72-73.
80 Pritchard, **ANET**, introducción, p. 72.

> "¡Levántate y anda por los muros de Uruk! Inspecciona la terraza de la base, examina sus ladrillos ¿No es obra de ladrillo quemado?¿No echaron sus cimientos los Siete Sabios?" (I,1)[81].

La gloria de la ciudad amurallada de Uruk, regida por el gran héroe, pretende así compensar en algo el destino mortal, ineludible también para Guilgamesh.

Tal fatalidad debe cumplirse, aun cuando este gran héroe haya sido creado por los dioses y que su ser esté formado con "dos tercios divinos y un tercio humano" (I, 3). El texto presenta, así, el origen divino de Guilgamesh y de su realeza poderosa en Uruk, como también el de su cercanía y amistad profunda con el cazador Enkidu. De éste, se dice que el dios "Aruru se lavó las manos y cogiendo arcilla la arrojó a la estepa; y, así, en la estepa creó al valiente Enkidu" (I, 35), considerado como "creación de un doble" de Guilgamesh (I,30).

La intención creacional de los dioses, expresada en el origen de ambos personajes, los llevará a unirse como un solo hombre en sus hazañas. El recurso empleado por el poema es el de unos sueños experimentados por ambos, separadamente, que los moverán a buscarse, hasta finalmente encontrarse en el mercado de la tierra de Uruk, de donde Guilgamesh es rey y hasta donde Enkidu llega, aconsejado por un cazador y conducido por una prostituta. Los nobles de la ciudad celebran entonces el parecido de los dos heroes:

> "Un héroe ha llegado para hombre del mismo nivel. Para Guilgamesh, igual a un dios, su igual ha comparecido" (II, 5, 24-27).

Mostrando esa semejanza, ambos se trenzan "como dos toros" (II,21), en un desafío de exhibición de fuerza.

La tercera tablilla se inicia con el pacto de amistad entre ambos amigos.

Y, de inmediato, se proponen emprender una hazaña heroica: Ir a enfrentar al dragón Humbaba, que habita tras siete grandes montañas, en el "bosque de los cedros". Enkidu, al comienzo, desaconseja la aventura por lo arriesgada, puesto que en su anterior vida como cazador le tocó conocer la furia de Humbaba y del "toro del cielo". Pero Guilgamesh insiste y, después de poner la hazaña bajo la protección del dios sol, Shemesh, por intercesión de la diosa reina, Ninsu, increpa a Enkidu con palabras que constituyen ya un presagio del drama final planteado por el poema:

> "¿Quién, amigo mío, puede escalar el cielo? Sólo los dioses viven eternamente bajo el sol. Para la humanidad, contados son sus días. Cuanto ejecuta no es sino viento ¡Incluso tú temes la muerte! ¿Qué hay de tu poder heroico? Deja que vaya delante de ti. Si yo cayere, habré conquistado nombradía. Guilgamesh contra el fiero Humbaba ha caído, dirán mucho después que mi estirpe haya nacido en mi casa" (III, 3-16).

81 Las citas entre paréntesis remiten a la tablilla, con números romanos, seguida de los versículos en numeración normal, según el texto de Pritchard, en **ANET**.

De nuevo, la "memoria gloriosa" que pueda conservar de él la posteridad es presentada como una pequeña "inmortalidad consolatoria" frente al destino mortal.

Las tablillas cuarta y quinta narran las peripecias con que ambos héroes enfrentan la escalada de las montañas y la lucha contra Humbaba y el "toro del cielo". Al llegar al "bosque de los cedros", custodiado por el monstruo Humbaba, Guilgamesh corta un cedro, provocando el enfurecimiento de la bestia. Comienza, así, la pelea. El duelo se pone muy peligroso, pero interviene el dios Shemesh enviando los ocho vientos para proteger a los dos héroes. Es entonces cuando Humbaba, viéndose perdido, implora perdón y suplica a Guilgamesh que lo deje ir. Pero Guilgamesh, siguiendo el consejo de Enkidu, no lo perdona, sino que le corta la cabeza.

En la tablilla sexta interviene la diosa del amor, Ishtar, quien, admirada de la fuerza del héroe, se ofrece a Guilgamesh para ser su amante esposa. Sin embargo, Guilgamesh se mofa de la diosa echándole en cara la cantidad de amantes sucesivos que ha cortejado, para después abandonarlos. Así, pues, la increpa diciéndole: "Y si yo te amara, ¡me tratarías como a ellos!" (VI, 79).

Molesta por tal desaire, Ishtar se queja, amenazante, ante Anu, el dios del cielo:

> "Padre mío, haz bajar el toro del cielo para que castigue a Guilgamesh.
> Si no me concedes el toro del cielo, quebraré las puertas del mundo inferior...Levantaré los muertos roídos ¡para que los muertos superen a los vivos!" (VI, 94-100).

Anu concede, pues, lo que Ishtar le pide y el "toro del cielo" desciende matando a centenares de hombres. Pero Enkidu y Guilgamesh lo enfrentan y logran dominarlo:

> "Enkidu brincó a lo alto, asiendo el toro por los cuernos...entre el cuello y las astas hincó su espada" (VI, 131 y 152).

Luego le arrancan el corazón para ofrecerlo a Shemesh. Ello provoca una mayor enemistad de Ishtar contra ellos; sin embargo los dos héroes, después de "lavarse las manos en el Eufrates, se abrazaron a medida que caminaban" (VI, 177-179), de regreso a Uruk, donde fueron aclamados con gloria (VI, 177-185).

Con la tablilla siete, se inicia el tema central de la muerte como destino fatal de todos los seres humanos, incluidos los héroes.

La asamblea de los dioses se reúne para tratar el atrevimiento de Enkidu y Guilgamesh:

> "porque el toro del cielo mataron y a Humbaba mataron; por consiguiente, dijo Anu, uno de ellos, aquel que cortó el cedro de los montes, debe morir.
> Pero Enlil dijo:¡Enkidu debe morir; en cambio Guilgamesh no morirá!" (VII, 5-10).

Después de una fuerte discusión entre los dioses, Enkidu es condenado a muerte. Así, pues, "Enkidu cayó enfermo ante Guilgamesh" (v. 17).

Presa de terror ante la muerte, Enkidu maldice al cazador y a la prostituta por cuyo intermedio se cumplió su trágico destino. Pero el dios Shemesh increpa a Enkidu, haciéndole ver que, si bien va a morir, debe estar contento por lo que ha sido su vida al lado de Guilgamesh, con los placeres y el honor que con ello pudo conseguir. Además, a su muerte,

> "Guilgamesh hará que las gentes lloren por ti y se lamenten y, cuando te hayas ido, cubrirá su cuerpo con intenso pelo y, poniéndose una piel de león, errará por la estepa" (VII, 40-50).

Dejándose llevar por este "magro" consuelo, Enkidu se tranquiliza, hasta que la enfermedad lo arrebata con mayor fuerza :

> "Al fin, llamó a Guilgamesh y le dijo: Amigo mío, me han maldecido. No como el que cae en la batalla moriré, pues temí la batalla. Amigo mío, el que muere en la batalla es bendecido; pero yo...(VII, final).

La tablilla octava, entera, contiene la notable elegía de Guilgamesh a la muerte de su íntimo amigo, Enkidu. En ella increpa a toda la naturaleza, a los animales salvajes, a los ríos, a todos aquellos con quienes trató, cazadores, prostitutas, parientes...e incluso al mismo Enkidu:

> "Mi amigo menor, ¡cazaste el onagro de las colinas, la pantera del llano!
> ¡Nosotros que vencimos todas las cosas, escalamos los montes, que prendimos el Toro y lo matamos, que afligimos a Humbaba que vivía en el bosque de los cedros! ¿Cuál es el sueño que se apoderó de ti? ¡Me ignoras y no me oyes!
> No levanta sus ojos; toco su corazón, pero no late" (VIII, 6-16).

Termina la tablilla relatando las pompas fúnebres con que Guilgamesh rinde honores a su amigo ya muerto, mientras se viste de duelo por Enkidu:

> "Cubriré mi cuerpo de pelo intenso y, vistiendo una piel de león, erraré por la estepa" (VIII, 36-37).

La tablilla novena contiene la reacción de Guilgamesh, atemorizado por la muerte que le arrebató a Enkidu y que ahora lo amenaza también a él:

> "Cuando muera ¿no seré como Enkidu? El espanto ha entrado en mi vientre.
> Temeroso de la muerte recorro sin tino el llano" (IX, 1-5).

Se propone, pues, emprender una nueva hazaña para llegar hasta el gran río donde el antiguo héroe Utnapishtim, una vez que hubo superado el destino de los mortales, accedió al mundo de los dioses inmortales.

El texto va recorriendo las andanzas de Guilgamesh, que enfrenta toda clase de dificultades, luchando contra leones, escalando rocas escarpadas y

atravesando las tinieblas de la montaña de Mashu, custodiada por escorpiones humanos.

Al final de toda esta aventura, en la décima tablilla, se aparece el dios Shemesh para hacer caer en la cuenta a Guilgamesh de que busca lo imposible. Pero, aun así, Guilgamesh continua en su propósito, hasta que, cuando se halla extraviado en el camino, le sale al encuentro la cervecera Siduri. Guilgamesh, en medio de lamentaciones, cuenta a la mujer la dramática experiencia vivida con la muerte de Enkidu :

> "Aquél que conmigo soportó todas las labores, Enkidu, a quien yo amaba entrañablemente..., ¡ha conocido el destino de la humanidad! Día y noche lloré por él. No lo entregué para que lo sepultaran, por si mi amigo se levantaba ante mi lamento. Siete días y siete noches, hasta que un gusano se deslizó de su nariz. Desde su fallecimiento no encontré vida. He vagado como un cazador por en medio del llano. ¡Oh cervecera, ahora que he visto tu rostro, no consientas que vea la muerte que constantemente temo" (X, (II) 1-13).

Pero Siduri reacciona dándole un agudo consejo, lleno de realismo a ras del suelo:

> "Guilgamesh, ¿a dónde vagas tú? La vida que persigues no hallarás. Cuando los dioses crearon la humanidad, la muerte para la humanidad apartaron, reteniendo la vida en las propias manos. Tu, pues,Guilgamesh, llena tu vientre, goza de día y de noche. Cada día celebra una fiesta regocijada. ¡Día y noche danza y juega! Tu cabeza lava; báñate en agua. Atiende al pequeño hijo que te toma tu mano, ¡Que tu esposa se deleite en tu seno, ya que esa es la tarea de la humanidad!" (X, (III)1-15).

El "estoico epicureismo" de la mujer contrasta fuertemente con el tono dramático de la epopeya y representa el sentido común de sobrevivencia frente a los sueños imposibles[82].

Al término de su largo caminar, Guilgamesh llega al límite de los ríos, donde habita Utnapishtim, "el Lejano", no sin antes hacer un diagnóstico sobre la fugacidad inconsistente de la existencia humana, con lo que culmina la tablilla décima:

> "¿Acaso construimos una casa para siempre? ¿Sellamos contratos para siempre?...¿Persiste para siempre el odio en la tierra?¿Acaso el río siempre

82 Un contraste similar se dará, más tarde, en la tradición bíblica de fines del período persa e inicios de la helenización, entre el dramatismo del libro de Job y la estoica lucidez del Cohelet o Eclesiastés (cf. Ecle 9, 7-10).

> crece y fertiliza con inundaciones?...Desde los días de antaño no hubo permanencia. Los que descansan y los muertos, ¡cómo se parecen! ¿No componen la misma imagen de la muerte el plebeyo y el noble, cuando se hallan próximos a su destino? Los grandes dioses se congregan; Mammentum, hacedor del destino, decreta el hado para ellos: Muerte y vida determinan. Pero de la muerte los días no se revelan"(X, 26-40).

La tablilla once, que es la más extensa de todo el poema, presenta a Guilgamesh frente al gran río que marca la frontera entre los mortales y los inmortales, admirado al reconocer, en la otra orilla, la de los inmortales, a un personaje con facciones humanas, Utnapishtim. Intenta, pues, lograr que le revele el secreto que pueda permitirle, también a él, acceder a la otra orilla del gran río. Utnapishtim le explica, entonces, largamente la historia que le permitió acceder al mundo de los dioses. Esta narración constituye el mito mesopotámico del "diluvio", según el cual Enlil, dios supremo, arrepentido de haber creado la tierra y el hombre, decreta el retorno de todo al caos original, sin que en el texto mismo aparezca la razón de esta decisión aniquiladora. Pero Ea, el dios del agua, increpa a Enlil por tal decisión, y previene a Utnapishtim, como a un Noé mesopotámico, para que pueda ser salvo del colapso inminente de todas las cosas. El llamado hecho por Ea está lleno de poesía:

> "¡Choza de cañas, choza de cañas! ¡Pared, pared! ¡Choza de cañas, escucha! ¡Pared, vibra! Hombre de Suruppak, hijo de Ubar-Tutu, ¡demuele esta casa y construye una nave! Renuncia a las posesiones y busca la vida. ¡Desiste de bienes mundanales y mantén el alma viva!" (XI,21-27).

Luego sigue el proceso de construcción del arca, con la entrada en ella de toda la carga de familiares y animales. Una vez que Shemesh da la orden, cierran las compuertas, y el diluvio comienza. El caos vuelve a imponerse, durante cuarenta días y cuarenta noches, y el arca va a la deriva en medio de los océanos, hasta que cesan las lluvias y el arca se detiene, encallada, en el monte Nisir. El cuervo, que había sido soltado, ya no regresa.

Pero el dios Enlil, causante del diluvio, al ver que hay sobrevivientes del caos, se enfurece; mientras Ea vuelve a increparlo por su dureza irracional, impropia de un dios:

> "Tú, el más sabio de los dioses, el héroe, ¿cómo pudiste, irracionalmente, causar el diluvio? ¡Al pecador impón sus pecados, al transgresor impón su transgresión!...En lugar de traer tu el diluvio, ¡ojalá un león hubiera surgido para disminuir la humanidad!...".

Y es que, efectivamente, el mal, al ser permitido o causado por los dioses, resulta mucho más escandaloso que si fuera únicamente el desenlace de procesos fatales de la misma naturaleza autónoma.

En todo caso, Enlil, compadecido, al fin, del pobre mortal, "lo cogió de la

mano", y le dijo: "Hasta ahora Utnapishtim fue tan sólo humano. En adelante Utnapishtim y su mujer serán como nosotros, dioses...".

Análogamente a lo ocurrido en el relato bíblico del diluvio, cuya fuente literaria de inspiración es este poema mesopotámico, cuando, después de que Dios ha aspirado el suave aroma del sacrificio de Noé, comprende la fragilidad propia del ser humano, exclamando:

> "No maldeciré más la tierra por causa del hombre, porque los proyectos del hombre son perversos desde su juventud; jamás volveré a castigar a los seres vivientes como lo he hecho" (Gn 8, 21).

De esta forma, la Epopeya contrasta la angustia de Guilgamesh, ante la fatalidad de la muerte, con la esperanza utópica de inmortalidad, personalizada en Utnapishtim, "el que reside lejos, en la boca de los ríos", donde habitan los dioses. Pero Guilgamesh tiene que despertar de ese sueño mítico y volver a su cruda realidad de mortal:

> "Guilgamesh dijo a él, a Utnapishtim, el Lejano: Apenas me ha invadido el sueño, cuando me tocas y me despiertas...¿Qué haré, Utnapishtim; a dónde iré, ahora que el Despojador hace presa en mis miembros?
>
> En mi alcoba acecha la muerte, ¡Y dondequiera que pongo mi pie está la muerte!".

Sin embargo, el texto parece abrir una puerta de esperanza para Guilgamesh. Utnapishtim, después de someter a Guilgamesh a un ritual de purificación, atiende las palabras condescendientes de su mujer:

> "Guilgamesh vino aquí, penando y esforzándose. ¿Qué le entregarás para que regrese a su tierra?...Así, pues, Utnapishtim dijo a Guilgamesh: Te revelaré, Oh Guilgamesh, una cosa oculta, y un **secreto de los dioses** te diré:... si tus manos obtienen esa planta, hallarás nueva vida".

Guilgamesh emprende, pues, la aventura imposible de conseguir esa "planta misteriosa", oculta en el fondo del abismo. Llega hasta ella y corta la flor del rejuvenecimiento eterno, no sin antes haberse pinchado la mano con sus espinas. Luego regresa triunfante, con la flor de la inmortalidad en su poder. Pero, en un alto del camino,

> "Guilgamesh vio un pozo cuya agua era fresca. Bajó a bañarse en el agua. Una serpiente olfateó la fragancia de la planta; salió del agua y arrebató la planta. Y, al retirarse, mudó de piel".

Fue así como la astuta serpiente le arrebató al pobre Guilgamesh la acariciada ilusión de inmortalidad.

> "A esto, Guilgamesh se sienta y llora. Las lágrimas se deslizan por su cara. Y reclama con impotencia:...¿Para quien mis manos trabajaron? ¿Por quién se gastó la sangre de mi corazón? No obtuve un regalo para mí. ¡Para el león de la tierra conseguí una merced!".

El viaje épico termina con el mismo elogio con que se inició el poema:

> "Cuando llegaron a la muralla de Uruk, Guilgamesh dijo a Ursanabi, el barquero: Anda, Ursanabi, ve a las almenas de Uruk. Inspecciona la terraza, examina sus ladrillos. ¡Si su obra no es de ladrillo quemado y si los Siete Sabios no echaron sus cimientos!"(XI, 303-308).

Este final, retomando las mismas palabras del inicio de la epopeya, busca ofrecer cierta respuesta "de consuelo" ante el dramático desenlace: Guilgamesh no podrá ser inmortal, ¡pero, al menos, las construcciones que realizó sí que permitirán mantener su memoria imperecedera entre los vivos!

La tablilla doce, con que finaliza el texto del poema, constituye un apéndice añadido, sacado de otro contexto. Sin embargo, se agudiza con ello el final dramático de la epopeya frustrada. Guilgamesh, impotente ante su destino mortal, suplica que el dios de los muertos, Nergal, le muestre cuál es la situación final en que se encuentra su antiguo amigo Enkidu, más allá de la muerte:

> "Oh valiente héroe, Nergal, abre un hoyo en la tierra para que el espíritu de Enkidu pueda salir del otro mundo".

Guilgamesh logra, así, conectarse con Enkidu y el texto ofrece este lóbrego diálogo entre ambos:

> "-Dime, amigo mío, cuéntame, ¿cuál es la situación del otro mundo que tu has visto?". "-¡No te lo voy a decir, no te lo voy a decir!, pues si te dijera cuál es la situación del otro mundo que yo he visto, tú te sentarías a llorar"..."-Yo me sentaré a llorar"[83].

La Epopeya concluye, así, con un mal presagio sobre el futuro del hombre para después de la muerte, en forma análoga a la perspectiva véterotestamentaria del "sheol", que lleva al autor bíblico del Eclesiastés a dar consejos semejantes a los que la cervecera Siduri dio al iluso Guilgamesh:

> "Cualquier cosa que esté a tu alcance el hacerla, hazla según tus fuerzas, porque no existirá obra ni razones, ni ciencia ni sabiduría, en el sheol a donde te encaminas" [84].

b. Descenso de Ishtar a la "tierra sin retorno"

Este texto está conservado en versión cuneiforme tanto sumeria como acádica, con sus respectivas variantes. Como el anterior, la versión acádica más reciente remonta, pues, hasta mediados del segundo milenio antes de Cristo.

83 Texto de la tablilla XII, en Pritchard, **ANET**, op. cit., pp. 97-99.

84 El **sheol** bíblico tiene connotaciones muy semejantes a las de la "tierra sin retorno" de los textos mesopotámicos. Los muertos bajan al sheol y, allí, buenos y malos se encuentran mezclados como sombras de muerte (1S 2,6; 28,19; Ps 89,49).En el **sheol** ya no se puede alabar a Dios (Ps 6,6; 88,6; 115,19); es el lugar del "abandono de Dios" (Ps 22,2; Mt 27,46).

La protagonista de este mito es la diosa de la fertilidad, y por lo mismo de la vida, **Ishtar** (**Inanna** en versión sumeria). Sin embargo, el relato se inicia con la "visita" de Ishtar al lugar de los muertos, descrito con las características propias de la desesperación:

> "A la Tierra sin retorno, el reino de Nergal y Ereshkigal, Ishtar, hija de Sin, dirigió su espíritu...A la casa sombría, morada de Ereshkigal, a la casa de la que quien entra no sale, al camino que carece de retorno, a la casa en que los que entran están sin luz, donde polvo es su vianda y barro su comida, donde no ven luz, residiendo en tinieblas, donde están vestidos como aves, con alas por ropaje y donde sobre la puerta y cerrojo se esparce el polvo".

La diosa del amor está enfurecida y llama a la puerta del Hades con amenazas, gritándole al portero infernal:

> "¡Si no abres la puerta para que entre, derribaré la puerta, destrozaré el cerrojo, quebrantaré las jambas, moveré los batientes, levantaré los muertos, que se comerán a los vivos, hasta que los muertos superen a los vivos!"

Así, pues, al portero no le queda otra alternativa que comunicar a la reina del Hades, Ereshkigal, el anuncio de la inesperada visita, que deja asustada a la misma dueña de casa: "Su cara palideció como un tamarindo talado, en tanto que sus labios se oscurecían como una caña de kuninu aplastada".

La razón de ese pánico está probablemente en que teme que Ishtar le eche en cara las muertes más trágicas por su carácter de injusticia escandalosa:

> "¿Habré de llorar a los hombres que dejan sus mujeres detrás?
> ¿Habré de llorar a las muchachas que fueron arrancadas del regazo de sus amantes? ¿O habré de llorar al tierno pequeñuelo que me fue enviado antes de tiempo?"

Entonces Ereshkigal ordena a su visir que, fingiendo agrado por la inesperada visita, abra el portón exterior para dejar entrar a la diosa de la vida. Una vez dentro, ya no va a poder salir nunca más. Ishtar es obligada a cruzar las siete puertas sucesivas del "país sin retorno", arrebatándosele, en cada una de ellas, una prenda de su ropaje, hasta quedar totalmente desnuda, después de cruzar la séptima puerta, en cumplimiento de "las reglas de la Dueña del Mundo inferior".

Y una vez la tiene aprisionada en lo más profundo del Hades, Ereshkigal ordena a su visir:

> "Encierra a Ishtar en mi palacio y suelta contra ella las sesenta miserias: miseria de los ojos contra sus ojos, miseria de los costados contra sus costados, miseria del corazón contra su corazón, miseria de los pies contra sus pies, miseria de la cabeza contra su cabeza...¡Contra cada parte de ella, contra todo su cuerpo!"

Mientras tanto, en la morada de los grandes dioses, el visir Papsukkal,

> "con apariencia decaída, vestido de luto y llevando su cabello largo, avanzó ante Sin, su padre, llorando, derramando sus lágrimas delante de Ea, el rey y exclamó: Ishtar bajó al mundo inferior y no ha vuelto a subir. Desde que Ishtar bajó a la Tierra sin retorno, el toro no cubre a la vaca, el asno no monta a la burra, en la calle el hombre no fecunda a la doncella...".

Ea concibe, entonces, una estratagema. Crea a un atractivo eunuco para enviárselo a Ereshkigal, de forma que ella, prendada de la belleza del eunuco, atienda su petición de liberar a Ishtar. Así, el eunuco Asusunamir logra presentarse ante la presencia de la diosa del infierno y le solicita el retorno de Ishtar a sus funciones de garante de la vida fértil:

> "Te ruego, Señora; permite que me devuelvan la bolsa de agua de vida, para que su agua pueda yo beber".

Ereshkigal reacciona molesta por la petición y se apodera ahora del eunuco; pero, a cambio, ordena a su visir que deje salir de nuevo a Ishtar:

> "¡Salpica a Ishtar con el agua de vida y llévatela de mi presencia!".

A medida, pues, que va remontando las siete puertas, le son devueltas nuevamente las diversas prendas de su ropaje, hasta recibir la corona de reina, después de haber cruzado la puerta exterior.

A diferencia del desenlace de la Epopeya de Guilgamesh, el texto de Ishtar plantea una luz de esperanza para los muertos, retenidos en la "tierra sin retorno". Ishtar, siendo la diosa de la vida, no podía ser retenida en el lugar de los muertos. Sin embargo, el texto tiene un versículo extraño, situado cuando ya Ishtar ha remontado la puerta exterior. Ereshkigal ordena a su visir:

> "Si no te paga el precio del rescate, ¡hazla volver!".

Aun cuando estos versículos finales del poema puedan estar fuera de su lugar original y que en los textos mesopotámicos antiguos no conste nunca que Tammuz haya "descendido" a la Tierra sin retorno, para que así pueda ser liberado, tal como parece ocurrir aquí[85], el sentido del texto puede ser aclarado, a la luz de la evolución que este "descenso-ascenso" irá teniendo más tarde en los denominados "cultos mistéricos". La orden dada por Ereshkigal, hipotecando la liberación de Ishtar a que "pague el precio del rescate", sino "¡hazla volver!", puede hacer referencia al ciclo agrario de primavera-invierno, que determina el retorno periódico de la muerte, después de la fiesta primaveral de la vida. Por alguna razón, Ishtar deberá, pues, retornar periódicamente al Hades, cesando también la fecundidad hasta que vuelva a ser liberada de nuevo.

85 Observación hecha por Pritchard en nota correspondiente al versículo 28 del texto, **ANET**, p. 109.

En esa misma línea podría entenderse el final del poema, en que Ereshkigal ordena también la liberación de otro personaje divino, Tammuz, de quien no se ha hablado para nada en el resto del texto:

> "En cuanto a Tammuz, el amante de su juventud, lávale con agua pura, úngele con aceite suave, vístele con una prenda roja, deja que taña una flauta de lapislázuli. Que las cortesanas den vueltas en torno suyo".

Tammuz se reencuentra así con Ishtar, denominada ahora Belili, que está todavía alhajándose, después de haber recobrado todas sus prendas a la salida del Hades. Y cuando oye la voz de su amante-hermano Tammuz, la diosa Ishtar pronuncia unas palabras llenas de belleza y misterio, con las que culmina la actual versión del poema:

> "¡Mi único hermano! No me hagas sufrir más. El día en que Tammuz suba a mí, cuando con la flauta de lapislázuli y el anillo de cornerina suba a mí, cuando, junto con él, los plañideros y las plañideras suban a mí, **puedan los muertos levantarse para oler el incienso**".

Este párrafo final recuerda, sin duda, la evolución que, en Egipto, tuvo el antiguo mito de Osiris, cuando, en el Imperio Medio, todo el pueblo pudo acceder a la esperanza de resurrección, vinculándose al rito de la resurrección de Osiris, gracias a la solicitud de su amanate-hermana Isis.

Así, pues, quizá este fragmento final del *Descenso de Ishtar a la tierra sin retorno*, sea el reflejo de que también en Mesopotamia surgió aquella "democratización" de los ritos funerarios, que alimentara la esperanza, **abierta para todos**, en una supervivencia más allá de la muerte.

V. BÚSQUEDAS DE INMORTALIDAD EN LA ANTIGUA TRADICIÓN CANANEA

Al norte de la antigua región cananea se ubicaban los pueblos de Siria y Fenicia, cuyos habitantes son conocidos como "semitas occidentales", de donde habían emigrado hacia Mesopotamia los "amorreos" (amurru=occidente) hasta fundar el primer imperio babilónico a principios del segundo milenio antes de Cristo, estableciéndose ahí como "semitas orientales" junto a los antiguos habitantes acadienses, étnicamente también semitas.

El conocimiento actual de las búsquedas de inmortalidad propias de esos pueblos cananeos, durante la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo, nos resulta accesible gracias sobre todo a las tablillas cuneiformes, conocidas como textos de Ugarit, descubiertos en las ruinas de la antigua localidad de Ras Samra. Dos son los textos que aquí me parecen de interés para nuestro tema: el mito de Baal y Mot; y la epopeia de Aqhat y Daniel[86], a los cuales hay que añadir los cultos referentes a Atargatis[87] y a Adonis [88], cuya información proviene de otras fuentes.

El dios supremo de Canaán es EL, cuyo nombre asumirá más tarde también el antiguo Israel al establecerse en ese territorio. Junto al dios supremo EL está su esposa ASERA. De esa pareja divina proceden los "hijos de EL" o "los setenta hijos de Asera". Pero los tres dioses-hijos principales son sin duda los poderes que rodean la tierra, como lugar donde transcurre la existencia humana: **Baal** (mitificación del cielo, de donde procede la lluvia fecundante), **Yam** (el océano, como amenaza caótica) y **Mot** (el infierno, como lugar de los muertos).

Otra divinidad importante en la mitología cananea es el dios de la magia, Kothar, que goza de autonomía en sus actividades mágicas, incluso para actuar al margen de EL y a favor o en contra de los dioses y los hombres en todos los quehaceres de la vida; sin embargo, el único ámbito donde no puede actuar es en la muerte, puesto que contra la muerte ningún amuleto mágico tiene poder alguno. Por lo mismo, Kothar aparece siempre asociado con Baal en el mito de enfrentamiento entre Baal y Yam.

Baal tiene por esposa a Anat (identificada más tarde con la diosa cananea Astarté). Junto a ella, Baal (identificado también a menudo con Tammuz-Adonis) es el dios de la fecundidad de la tierra y de los animales, enfrentado tanto a **Yam** (peligro del caos oceánico o **nada** originaria) como a **Mot** (el abismo de la esterilidad y la muerte, concebida como un **ser** disminuido, "sombras de muerte").

86 Una edición crítica de estos textos ha sido realizada por M. Dietrich-O. Loretz y J. Sanmartín, en **Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit (KTU)**, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1976; analizadas en versión castellana por D. Arnaud y otros en **Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/2. Semitas occidentales**, Sabadell (Barcelona), Ed. AUSA, 1995.

87 Luciano de Samosata, **De Syria Dea**,en **Luciani Samosatensis Opera**, Leipzig, 1912, Ed. Caroli Iacobitz, vol 3.

88 Frazer, **La rama dorada**, Ed. Fondo de Cultura Económica, pp. 377-402.

En un mito primero, análogo al mito mesopotámico de creación **Enuma Elish**, el dios supremo EL prefiere a **Yam** más que a Baal, como "hijo suyo", probablemente porque la Nada no resulta contrincante del dios supremo, teniendo pleno dominio sobre ella, ya sea creando de la "nada", o haciendo que todo vuelva a esa "nada" (mito del diluvio). En cambio, **Baal**, como dios de la vida y de la fecundidad humana, puede enfrentarse a EL, pretendiendo "ser como Dios". De ahí que EL, así como Asera, en el texto mítico, no reconozcan como "hijo suyo" a Baal[89]; es más, el dios supremo EL entrega a Baal en las manos de Yam, para que éste lo someta a su poder (que el "ser terreno" retorne a la "nada"). Pero, Baal, ayudado por su esposa Anat y por la magia del dios Kothar, logra triunfar frente a **Yam**, devolviéndolo a su "nada", y entonces Baal es entronizado como rey:

> "Se desplomó Yam, cayó a tierra...Baal arrastró y redujo a Yam...Yam está sin duda muerto, Baal se convirtió en rey"[90].

Así, pues, a pesar de su deseo anterior, el mismo EL , así como su esposa eterna Asera, acaban por reconocer la supremacía de Baal sobre Yam, de forma análoga, sin duda, a como en la Epopeia de Guilgamesh el dios supremo, a pesar de haber querido "aniquilarlo" todo, gracias a la estrategia salvadora de Ishtar, en definitiva acepta a Utnapishtim como "vencedor" de la amenaza "aniquiladora" del diluvio:

> "¿Qué deseas, oh virgen Anat?
>
> Y respondió la virgen Anat: Que tu sabio mensaje, EL, sabio por la eternidad, que la vida dichosa de tu mensaje sea: Nuestro rey es Baal, el Victorioso...Todos a una su cáliz le llevaremos, todos a una le llevaremos su copa...Respondió el Benigno, EL, el bondadoso: Construyase una casa a Baal como la de los dioses, una mansión, sí, como la de los hijos de Asera"[91].

1. El mito de Baal y Mot

Entronizado ya Baal como la vida y la fertilidad de todos los seres vivientes, particularmente los hombres, tiene lugar ahora el enfrentamiento con la muerte, el "hijo de dios", **Mot**. Y es el mismo Baal quien desafía a Mot a que renuncie a su poder sobre los vivientes. Le envía, así, un mensaje:

> "Un correo voy a enviar al divino Mot, un heraldo al amado de EL, el adalid, para que le grite a Mot en su alma, e instruya al amado de EL en su interior: Yo (Baal) soy el único que reinará sobre los dioses, el que de verdad engordará a dioses y a hombres, el que saciará a las multitudes de la tierra...Así, pues, tened cuidado con su ciudad fangosa, pues una poza es el trono de su sede (de Mot), un lodazal, la tierra de su posesión..."[92]

89 Cf. Arnau, Bron y otros, **Mitología y Religión del Oriente Antiguo**...op. cit, pp. 51-52.
90 Op. cit., p 90.
91 Op. cit., p. 97ss.
92 Op. cit., pp. 104-105.

Ante esta advertencia desafiante, Mot, que se ha sentido amenazado por la misma victoria de Baal sobre Yam, reacciona mandándole, a su vez, este mensaje:

> "Cuando aplastaste a Leviatán (=Yam), la serpiente huidiza, acabaste con la serpiente tortuosa, el tirano de siete cabezas, se arrugaron y se aflojaron los cielos, como el ceñidor de tu túnica; entonces yo fui consumido y hecho pedazos, esparcido al viento perecí.
>
> Ahora, pues, ¡venga! desciende tú a las fauces del divino Mot, al sumidero del amado de EL, el adalid. Cuando ponga Mot un labio en la tierra y otro en el cielo, cuando extienda su lengua a las estrellas, entrará Baal en sus entrañas, en su boca caerá cuando se agosten el olivo, los productos de la tierra y la fruta de los árboles"[93].

Baal (la vida) se siente entonces amenazado por el desafío insuperable de la muerte y reconoce que, en definitiva, ella, Mot, tiene siempre la última palabra:

> "Se atemorizó Baal, el Victorioso, le tuvo miedo el Auriga de las nubes. Marchad, decidle al divino Mot...: Mensaje de Baal, el Victorioso, palabra del más poderoso de los héroes; ¡Salve oh divino Mot! Siervo tuyo soy a perpetuidad".

E interviene de nuevo el dios supremo, EL, para confirmar ese sometimiento ineludible de la vida con respecto a la muerte, en forma análoga a como vimos ya que, en la tradición mesopotámica, la cervecera Siduri le aconsejaba a Guilgamesh. Aquí es EL mismo quien obliga a Baal a reconocer la victoria final de la muerte sobre toda vida. Así EL dice a Baal:

> "Coge tus nubes, tu borrasca, tu lluvia...y desciende a la morada de reclusión de la tierra, cuéntate entre los que bajan al abismo, y sepan los dioses que has muerto".

Hay luego un contraste interesante, que muestra la ambigüedad "mortal" en que se da toda forma de "vida", simbolizada con la fertilidad de la novilla o la vaca:

> "Escuchó Baal, el Victorioso, y amó a una novilla en la tierra de la **Peste**, a una vaca en los campos de **playa-mortandad**".

Sigue entonces una elegía de los dioses Anat, esposa de Baal, y el dios solar Shemesh, quienes se lamentan por el descenso de Baal a la tierra de los muertos; pero al mismo dios supremo, EL, le duele la muerte de los hombres:

> "¡Muerto está Baal, el Victorioso, pereció el Príncipe, Señor de la tierra!...Entonces el Benigno, EL, el Bondadoso, bajó del trono, se sentó en el escabel, y dejando el escabel, se sentó en tierra...¡Baal está muerto! ¿Qué va a ser del pueblo?...¿Qué va a ser de la multitud?...En pos de Baal voy a bajar a la tierra. También Anat...En pos de Baal hemos de bajar a la tierra...Cuando (Anat) se sació de llorar, de beber como vino lágrimas, en voz alta gritó a la Luminaria de los dioses, Shemesh: Cárgame, por favor, a Baal, el Victorioso. Escuchó la Luminaria de los dioses, Shemesh, y alzó a Baal, el Victorioso, a hombros de Anat...Lo subió ella a las cumbres de Sapán, lo lloró y lo sepultó, lo puso en la caverna de los dioses de la tierra (infierno). Degolló setenta toros salvajes, como ofrenda fúnebre de Baal, el Victorioso".

93 Op. cit. p. 107.

El mito, que recuerda la búsqueda de Isis de su dios-amante Osiris, hasta retornarlo a la vida, culmina también con el mismo desenlace triunfal y consolatorio:

> "Anat, la Doncella, lo buscó, como el corazón de la vaca por su ternero, como el corazón de la oveja por su cordero...; ¡Venga, Mot, dame a mi hermano!...El vigor había fallado a los hombres, el aliento a las multitudes de la tierra. Llegué a la delicia de la tierra de la Peste, a la hermosura de los campos de Playa-mortandad y encontré a Baal, el Victorioso...(Anat) cogió al divino Mot; con un cuchillo lo partió, con un bieldo lo bieldó, en el fuego lo quemó, con piedras de molino lo trituró, en el campo lo diseminó. Su carne la comieron, sí, los pájaros, sus pedazos los devoraron las aves; la carne a carne fue invitada"...

El supremo dios EL se alegra entonces de este fin de la muerte:

> "Se alegró el Benigno, EL, el Bondadoso, y sus pies en el escabel apoyó, desfruncio el ceño y se echó a reir. Alzó su voz y exclamó:
>
> Me sentaré y reposaré, y reposará en mi pecho mi alma, porque Baal, el Victorioso, **está vivo**, porque está en el **ser** el Príncipe, Señor de la tierra".

De esta manera, el mito del enfrentamiento entre la vida (Baal) y la muerte (Mot) culmina con la esperanza de la superación de la fatalidad mortal, simbolizada por la sujeción de Baal a Mot, y el triunfo del don de la inmortalidad, simbolizado por la supremacía de Baal y su dominio escatológico sobre la muerte:

> "Escucha, por favor, ¡oh divino Mot! ¿Cómo puedes pelearte con Baal, el Victorioso? ¿Cómo quieres que te escuche el Toro EL, tu padre?... Se atemorizó el divino Mot, tuvo miedo el amado de EL, el adalid; se agitó Mot en su postración, se humilló ante Baal, que fue instalado en su trono real, en el diván, el solio de su poder"[94].

En este mito, notable en sus diversos detalles, la búsqueda desesperada de inmortalidad plantea el contraste entre la fatalidad de la muerte, como destino ineludible de toda vida sobre la tierra, y la esperanza de un desenlace escatológico que garantice la Vida inmortal de los dioses como don para todos los vivientes mortales. Este triunfo de Baal sobre la muerte será representado como el principio masculino que garantiza la vida, con la imagen del dios puesto encima de un toro[95], animal con que es también identificado el dios supremo del panteón sirio, EL.

2. Epopeia de Aqhat y Daniel

La lucha mítica de Baal y Mot recuerda sin duda el antiguo enfrentamiento entre los personajes míticos egipcios Osiris y Set. Así como , finalmente, gracias a las activas lamentaciones de Isis, Osiris vuelve a la vida, ascendiendo a la barca del inmortal Atón, también Baal, gracias a los eficientes lamentos de Anat, es

94 Op. cit. pp. 107-112.
95 Cumont, **Les religions orientales**...op. cit., pp. 105 y 108.

rescatado de las garras de Mot y retorna a la vida inmortal, convirtiéndose, igual que Osiris, en el dios de los muertos, capaz de otorgarles también la vida inmortal de los dioses. Este segundo aspecto es el que presenta el mito narrado en la epopeia del héroe Aqhat. En el texto, sin embargo, es Anat (=Astarté), la divina esposa de Baal, quien ofrece ese don a Aqhat:

> "Respondió la virgen Anat: Pide vida, ¡oh héroe Aqhat!, pide vida y te la daré, inmortalidad y te la otorgaré. Te haré contar años como Baal, como los hijos de El contarás meses. Como Baal ciertamente da la vida al que le invita y ofrece de beber, al que entona y canta en su presencia, al apuesto sacerdote que lo celebra, también yo daré la vida al héroe Aqhat".

Pero Aqhat, en concordancia con la actitud realista, representada por la cervecera Siduri en la Epopeia mesopotámica de Guilgamesh, reacciona también con la actitud estoica de quien asume el destino mortal sin ilusionarse en vano ante lo increíble:

> "No me embrolles, ¡oh virgen! pues, para un héroe, tus embrollos son un lodazal. ¿Qué es lo que un hombre puede conseguir como destino último? ¿Qué puede alcanzar un hombre como resultado final? Esmalte se verterá sobre mi cabeza, lechada sobre mi cráneo; moriré la muerte de todos, y como todo mortal también pereceré".

En la epopeia, sin embargo, el sacerdote **Daniel**, a quien el texto considera como padre de Aqhat, es presentado como el mediador de la esperanza bajo la forma de la fertilidad primaveral que sucede a los rigores mortales del invierno, gracias a los ritos de fertilidad celebrados escrupulosamente.

Alude, primero, a la muerte de Aqhat y a los lamentos elegíacos ante su fatal desenlace, por lo demás previsto por él mismo:

> "Entraron en su palacio plañideras, lamentadoras en su mansión; los que se laceraban la piel, lloraron al héroe Aqhat, derramaron lágrimas por el hijo de Daniel, el rapaí. Durante días y meses, meses y años, hasta el séptimo año...¡Ay de ti, ciudad de Abiluma, sobre la que pesa la muerte del héroe Aqhat! ¡Ciega te deje Baal, desde ahora y por siempre, desde ahora y por todas las generaciones!"[96].

En el texto que narra la celebración ritual para garantizar la fertilidad de la tierra, asociada con el ciclo de la vida que retorna, abriendo así la esperanza de inmortalidad, se alude también al número siete, como símbolo de la plenitud o del descanso de los dioses inmortales. Por eso la superación de la sequía, con el tallo que nace, es asociada a la esperanza del retorno a la vida de Aqhat:

> "Un quinto y sexto día pasó; revestido, Daniel a los dioses alimentó, revestido, dio de beber a los santos; se quitó su atuendo, se echó encima y se acostó; se quitó su veste y se echó a dormir. Y ¡mira!, al séptimo día se le acercó Baal en su benevolencia...Luego Daniel, el rapaí, conjuró a las nubes en la terrible sequía: ¡lluvia, las nubes lluevan sobre la fruta de estío, el rocío se destile sobre las uvas!...Daniel recorrió el barbecho; un tallo vio en el barbecho, un tallo atisbó en

96 Op. cit., p. 195 y 196.

> el erial. El tallo abrazó y besó: ¡Ojalá, oh tallo que brota en el barbecho, tallo que crece en el erial ardiente, te pueda recoger la mano del héroe Aqhat y ponerte dentro del granero!".

3. Culto de Atargatis y de Adonis

Atargatis es la **diosa siria** por excelencia. De ella se conserva un relato particularmente detallado, aunque con intención bastante despectiva y "muy superficial"[97], en la obra de Luciano de Samosata, **De Syria Dea**[98]. El santuario principal de la diosa estaba situado en la ciudad de Bambyce (Hierápolis), cerca del río Eufrates, donde recibía culto junto a su pareja divina, Hadad (Baal), y hasta donde llegaban también a venerarla los peregrinos venidos de Babilonia[99], aunque su veneración se constata también en la isla de Delos, en el siglo II antes de Cristo[100].

A menudo aparece identificada por igual con las diosas sirias Astarté, Anat y Asera, haciendo una amalgama con todas ellas[101].Era la diosa del amor y la fecundidad, así como de la guerra. Esta paradoja de muerte-vida se expresa en un antiguo fragmento cananeo:

> "¡Oh doncella, darás a luz! Hiere un día, traspasa durante dos, asesina durante tres; ve, mata, durante cuatro. Corta manos que chorreen sangre, a tu cintura ata cabezas, que tus guerreros vuelen...Y vete a descansar a tu monte Inbub, al podio de tu monte que yo he distinguido...Se lavó la virgen Anat...y ascendió hacia EL, el Toro, su padre: ¡Que en tu casa y alrededor tuyo reine la vida!...Ansiosa se puso Anat, la **novilla** de Baal, ansiosa por dar a luz..."[102].

El animal distintivo de la diosa siria era el **pescado** (Ijzüs), símbolo de vida y de fertilidad. En los templos de Atargatis (Astarté) había siempre viveros donde se multiplicaban los peces, con estricta prohibición de tocarlos (tabú), de tal manera que hacerlo acarreaba al infractor contagiarse con pestes corporales, si bien en determinadas circunstancias los sacerdotes e iniciados en el culto de la diosa consumían ritualmente la carne de esos pescados para asimilar su sustancia divina[103]. Asimismo, se consagraban a la diosa Astarté, como también al dios Baal, mujeres elegidas para la "prostitución sagrada", la cual tenía lugar en el contexto ritual de ese culto. Esta práctica tiene que ver con el "tabú" del sexo. Por el "sacrificio" de la virginidad de estas doncellas, los cananeos pretendían asegurar mejor la fertilidad de la tierra y de los animales[104]. De la misma manera se practicaban "sacrificios" de animales, o incluso de personas, por medio de los

97 Cf. Fr. Cumont, op. cit., cap. V, **La Syrie**, p. 107.
98 En **Luciani Samosatensis opera**, op. cit.
99 Cf. Luciano de Samosata, **De Syria Dea**, n. 10.
100 Cf. D. Arnaud..., **Mitología y Religión del Oriente Antiguo**, op. cit. p. 395.
101 R.A. Oden, **Studies in Lucian's *De Syria Dea***, Montana, Ed. Scholars Press, 1977, p. 38.
102 Arnaud..., **Mitología y religión del Oriente antiguo**, op. cit., pp. 126-127.
103 Cf. Cumont, op. cit., pp. 108-109, y nota 51, pp. 255-256; al respecto puede verse también Frazer, **La rama dorada**, op. cit.,ed. Fondo de Cultura Económica, p 782.
104 Cf Frazer, **Adonis, Attis, Osiris**, 1907, p. 50ss.

cuales se buscaba adquirir la garantía de inmortalidad como don divino, gracias a la identificación de la víctima con la muerte mítica del dios[105].

La serpiente era también un animal sagrado, objeto de culto, en la religión cananea[106] así como en Egipto y Mesopotamia. Se consideraba que la serpiente tenía el secreto de la inmortalidad, que, según la antigua tradición mesopotámica, le había usurpado a Guilgamesh, rejuveneciendo por ello constantemente con el cambio de su piel, así como también, con su engaño, le arrebató a Adán el secreto del "árbol de la vida" (Gn 3, 1ss). Por lo mismo, paradójicamente, la picadura mortal de la serpiente era vista como medio de acceso a la inmortalidad. Es muy posible que a ello remita también el antiguo relato bíblico de Números , referido al episodio de las mordeduras de serpiente en el desierto:

> "Envió Yahvé contra el pueblo serpientes abrasadoras que mordían al pueblo; y murió mucha gente de Israel...Y dijo Yahvé a Moisés: 'Hazte una serpiente Abrasadora y ponla sobre un mástil. Todo el que haya sido mordido y la mire, **vivirá**'. Hizo Moisés una serpiente de bronce y la puso en un mástil. Y si una serpiente mordía a un hombre y éste miraba la serpiente de bronce, **quedaba con vida**" (Nm 21, 6-9).

De hecho, esta "serpiente de bronce" recibía todavía culto, por parte de los israelitas, en la época del rey de Judá, Ezequías (s. VIII), en Jerusalén:

> "Fue él quien eliminó los 'altos', derribó las estelas, cortó las 'aseras' y rompió la **serpiente de bronce** que había hecho Moisés, porque los israelitas le habían quemado incienso hasta aquellos días; la llamaban **Nejustán** (=serpiente)"(2Re 18,4).

En la excavación de un santuario sirio fue encontrada una estatua de bronce, que representa con toda probabilidad al dios Adonis amortajado con una larga serpiente que lo rodea en siete vueltas, de pies a cabeza. Entre los diversos anillos de la serpiente se pueden observar huevos depositados por ella, que representan sin duda las siete puertas babilónicas, y también cananeas, que debe traspasar el alma del difunto para acceder hasta el séptimo cielo de la inmortalidad definitiva[107].

El culto a la diosa siria, cuyo nombre más habitual es Astarté, va siempre vinculado al del dios Adonis. Divinidades correspondientes a la antigua pareja mesopotámica de la fecundidad: Ishtar y Tammuz. Adonis es, de hecho, la helenización del término fenicio "Adon", que significa **Señor**, atributo principal del dios Tammuz, que los griegos convirtieron, más tarde, en el nombre propio del dios.

Tammuz-Adonis tenía su culto, junto al de Ishtar-Astarté, particularmente en la ciudad costera de Siria, Biblos. A partir de ahí su culto se expandió, ya desde

105 Cf. Cumont, op. cit., pp. 109 y 110.
106 Cf. Arnaud...**Mitología y religión del Oriente Antiguo**, op. cit. pp. 292-293.
107 Cf. Cumont, op. cit. Plancha XI, 3, p. 117.

muy antiguo, llegando a Chipre (Pafos), así como al Líbano (identificado como Baal, el Bel babilónico, en Baalbeck), e incluso hasta Jerusalén, en los tiempos del exilio babilónico de los judíos (siglo VI antes de Cristo), tal como lo atestigua el profeta Ezequiel, quejándose de que el culto a Tammuz se haya instalado en el templo mismo de Jerusalén:

> "Me llevó a la entrada del pórtico de la Casa de Yahvé, que mira al norte, y vi que allí estaban sentadas las mujeres, haciendo **lamentaciones por Tammuz**..."[108].

Por su parte, el autor bíblico del I Libro de los Reyes, al consignar las causas del derrumbe del Reino de Judà y del exilio judío en que después derivó, acusa así al rey Salomón:

> "Las mujeres inclinaron su corazón, en su vejez, hacia otros dioses...Salomón adoraba a Astarté" (1R 11,3s).

Cabe señalar también que en la ciudad fenicia de Tiro, cercana a Biblos, se daba culto a otra divinidad, conocida como **Melqart**, de características similares a Tammuz-Adonis, así como en Sidón existía un culto al dios **Esmún**. Sin embargo, las fuentes no permiten concluir nada con evidencia sobre las características "pascuales" de sus cultos y sólo pueden hacerse analogías a partir de comparaciones con otros cultos más conocidos, particularmente a partir de la época helenística[109]. De hecho, Heródoto viajó a Tiro para verificar la existencia, en esa ciudad, de un templo a Hércules, identificado con el Melqart fenicio, cuyo culto el mismo Heródoto hace remontar a 2.300 años desde la primera fundación de la ciudad tiria. Por otro lado, considera que el culto a ese divinidad provenía de la isla de Taso, donde estaba ya presente "cinco generaciones antes del nacimiento de Hércules en Grecia"[110].

108 Ez 8,14; sobre el culto a Tammuz-Adonis hablaremos con mayor detalle en el capítulo siguiente sobre los "cultos mistéricos", pp. 122ss.

109 Cf. Arnaud...**Mitología y Religión del Oriente Antiguo**...op. cit. pp. 365-368; asimismo, H. Ringgren señala: "Obviamente, no resulta fácil de reconstruir, a partir de estos datos fragmentarios, un mito de la muerte de **Melqart** por el fuego, representada en el culto mediante la cremación de un muñeco (las pruebas relativas a este hecho son oscuras y equívocas) y su resurrección final. Se han combinado ciertos elementos de la mitología griega con datos de la religión fenicia, resultando imposible sacar conclusiones definitivas de estos materiales", **La religión de la antigua siria**, en **Historia Religionum**, op. cit., vol I, p. 206.

110 Heródoto, **Los nueve libros de la historia**, Libro II, c.XLIV, Ed. Bartolomé Pou, Barcelona, 1955, p. 151.

VI. LOS "CULTOS MISTÉRICOS"

A. CONCEPTO Y ESTRUCTURA DEL "MISTERIO"

La búsqueda de inmortalidad, aunque siempre aparentemente frustrada en su objetivo a pesar de todos los esfuerzos por conseguirla, ha seguido alimentando la porfiada esperanza humana a lo largo de su historia. La plasmación más notable de esa búsqueda histórica se encuentra sin duda en el movimiento religioso de los "cultos mistéricos". Si bien con esta expresión me refiero a un fenómeno conocido en la historia de las religiones con nombres diversos[111], prefiero usar esta denominación porque conlleva los dos aspectos que me parecen fundamentales en el contenido que, con esos diversos títulos, se quiere indicar. En efecto, lo propio de estos movimientos religiosos es su dimensión **cultual**. Sin duda, ese culto celebra determinado contenido de fe; pero la especificidad **mistérica** se da en la celebración del culto propiamente tal. Y, en segundo lugar, el carácter de **misterio**, propio de ese culto, recibe su significado original de la tradición griega. Puesto que, aun cuando estos "cultos mistéricos", sedimentados en Grecia y en Roma, tengan su origen en diversos lugares del Cercano Oriente (Mesopotamia, Persia, Egipto, Tracia, Frigia, Palestina...), hasta el punto de haberse afirmado que "la propagación de los cultos orientales en el Imperio grecoromano constituye el hecho capital de la historia moral del Imperio pagano"[112], el concepto mismo de **misterio** fue acuñado por los cultos celebrados en Grecia.

El uso del término helénico **mysterion** tiene relación precisa con los cultos celebrados tanto en Atenas como particularmente en Eleusis. Los fieles "eleusinos" eran denominados **mystai**, debido a que seguían los diversos pasos de iniciación, con el rostro "tapado" (=mystós), mientras no habían accedido aún a la celebración del acto sagrado. Así, pues, el desarrollo central del culto estaba "velado" (=mystós) para los no iniciados. Los actos centrales del culto se celebraban en la sala del "**teles-terion**", que, por extensión, dio origen al término mysterion[113], para indicar esa localización sagrada. Y una vez que los neófitos, después de haber cumplido los requisitos exigidos, eran considerados ya dignos de participar en el acto de culto propiamente dicho, dejaban de ser "mystai" y se convertían en **epoptai** (=los que han **visto**")[114].

111 Para citar algunos de los autores más clásicos al respecto, que están en la base de mi propio estudio: F. Cumont, **Les religions orientales dans le paganisme romain**, Paris, Librairie orientaliste, 1906; C. Clemen, **Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das ältaste Christentum**, 1913; A. Loisy, **Les mystères paiens et le mystère chrétien**, París, 1930; Álvarez de Miranda, **Religiones mistéricas**, Madrid, Revista de Occidente, 1961; o bien el título elegido para las Actas del Coloquio internacional sobre el tema, celebrado en Roma en 1979: **La soteriología de los cultos orientales en el imperio romano**, Leiden, Ed. Brill, 1982.

112 F. Cumont, **Les religions orientales**...p. VII.

113 Para el origen del término "Mysterion" remito al artículo de G. Bornkamm sobre ese vocablo, en el Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol IV, 1942, pp. 809-820.

114 Cf. Alvarez de Miranda, **Religiones mistéricas**, op. cit. pp. 62-65.

Ahora bien, ¿en qué consistía esa "visión", capaz de transformar a los iniciados? El contenido teórico o narrativo, que los griegos denominaban "**dromena**" (de donde proviene la palabra "drama"), de lo que se revelaba en la celebración del misterio era sin duda la **vuelta a la vida** de un protagonista divino, que había sido llevado al "lugar de los muertos"[115].

Los mitos que narran la historia de esa peripecia divina son muchísimos; todos ellos provenientes, en su raíz histórica, de la antigüedad oriental. Vimos ya esa estructura presente en el mito egipcio de Osiris y también, aunque en forma menos clara, en el mito mesopotámico del "descenso de Ishtar a la Tierra sin retorno".

La estructura de esas narraciones **mistéricas** tiene dos variantes, aunque siempre íntimamente asociadas: la variante **cruenta** y la **incruenta**.

El núcleo narrativo de la forma cruenta consiste en la **muerte y resurrección** del protagonista divino, según el antiguo prototipo de Osiris; mientras que la incruenta narra el proceso del protagonista divino como **descenso** al lugar de los muertos y **ascenso** a la vida, en forma similar al prototipo del mito mesopotámico de Ishtar.

B. LOS "CULTOS MISTÉRICOS" EN EL MUNDO HELÉNICO Y ROMANO[116]

Aquí voy a analizar sólo algunos de los mitos mistéricos más importantes, en ambas variantes incruenta y cruenta, por el gran impacto social que sus celebraciones tuvieron, tanto en Grecia como después en Roma. A través de ellos pueden mostrarse las inquietudes, portadoras de enormes energías religiosas, con que multitud de seres humanos alimentaban su búsqueda obsesiva de inmortalidad.

No hay mayor problema en el acceso histórico a los diversos tipos de narración de los mitos, conservados a menudo en diversas fuentes literarias. En cambio, resulta siempre difícil, y en buena parte hipotético, reconstruir el núcleo cultual del misterio, precisamente por su carácter de "oculto" a los profanos. El silencio sobre el contenido del misterio propiamente tal constituía, de hecho, un aspecto esencial del mismo culto para los iniciados en él. Así, Heródoto, al narrar la celebración cultual de Osiris, por parte de los egipcios, expresa ese respeto al silencio, casi como un "tabú", sobre el contenido de los misterios:

> "En aquella laguna, los egipcios hacen, de noche, ciertas representaciones, a las que llaman misterios (nombrados así, obviamente, ya por influencia griega), de las tristes aventuras de una persona **que no quiero nombrar** (Osiris), aunque estoy enterado a fondo de cuanto a esto concierne; pero en este aspecto de religión

115 En ese contexto Eurípides escribió las tragedias **Las Bacantes** y **Heracles**.

116 Para información bibliográfica exhaustiva sobre esta temática hasta 1977, remito al elenco reunido y ordenado por B. Metzger, **A classified bibliography of the Greco-Roman Mystery Religions**, en **Aufstieg und Niedergang der Römishen Welt**, Berlin-New York, **PRINCIPAT**, Ed. Wolfgang Haase, vol. 17.3, 1984, pp. 1259-1423 (En adelante me referiré a esta obra como **Principat**).

> se debe guardar silencio. Lo mismo digo respecto a la iniciación de Ceres (Deméter) o **Tesmoforias**, según la llaman los griegos, pues en ella deben estar los ojos abiertos **(epoptai) y la boca cerrada**, menos en lo que no exige secreto religioso..."[117].

Aun así, intentaré presentar algunas evidencias que pueden ayudar a intuir la naturaleza propia de ese núcleo cultual mistérico.

Todos estos cultos nacieron en ámbitos "nacionales" específicos de Oriente, marcados por su propia cultura y ubicación geográfica. De ahí emigraron después hasta instalarse en el corazón mismo de Occidente, conservando los aspectos básicos de su antiguo origen, pero "inculturizándose" de lleno en la idiosincrasia del pueblo griego y romano. Esta inculturación no fue, sin embargo, fácil, puesto que los cultos "importados" chocaban con la estructuración oficial "olímpica" del panteón griego, legitimadora de la estructura sociopolítica helénica y, a la vez, legitimada por el mismo poder político. La supremacía de Zeus, como dios supremo del panteón griego, así como la de su equivalente romano, Jupiter, se había producido como resultado de la penetración de antiguos invasores indoeuropeos, cuya imagen divina era "solar" y "celeste". En cambio la religiosidad del pueblo autóctono estaba más vinculada a la "tierra", con sus procesos de fertilidad y escasez. Al imponerse el culto indoeuropeo "oficial", esos cultos originarios quedaron relegados a cierta "clandestinidad" popular.

Es, pues, posible que, en territorio helénico, hayan existido ya raíces de "cultos mistéricos", mucho antes de la llegada de otros cultos provenientes de países orientales. Ello determinó a menudo profundas dificultades entre la "ortodoxia" olímpica, o después la romana, y los imparables movimientos populares de los cultos mistéricos. Esta crisis tuvo lugar, en Grecia, particularmente en el siglo VI, que es cuando el culto de Eleusis cobra mayor popularidad, debido a la reacción por parte de algunos representantes del "oficialismo olímpico", provocando incluso persecuciones contra los fieles de los cultos mistéricos[118].

Algo similar ocurrirá en Roma, con respecto al misterio de Dionisos-Baco, cuando, una noche del año 186, el Emperador ordenó la matanza de los que celebraban ese culto, dando como razón que iban contra el culto oficial a los dioses del Imperio[119]. En Roma, mucho más aún que en Grecia, las religiones provenientes de Oriente penetraron con fuerza, debido a que Roma no había sido capaz de generar un culto autóctono como el desarrollado en Eleusis. Y además los dioses romanos, copiados de Grecia, tenían mucho menos encanto poético que los griegos, aunque quizá fueran, o al menos pretendieran serlo, mejores garantes de las costumbres del Imperio, ya que con ellos se buscaba garantizar aspectos prácticos de la vida social y política, más que responder a inquietudes vitales de

117 Heródoto, **Historia**, II, CLXXI, op. cit., p. 225.
118 Cf. M.P. Nilsson, **Primitive Religion**, Londres, 1911, p. 413ss.
119 Tal como lo describe Tito Livio, en su **Historia de Roma**, vol XXXIX, 15.

la gente. Esa falta de encanto determinó la indiferencia religiosa progresiva de los ciudadanos con respecto a los dioses oficiales. Y aun cuando el emperador Augusto intentó revitalizar la antigua religión imperial, "menos por devoción que por política..., en su conjunto, esta tentativa de renovación fracasó, debido a que hacer de la religión un auxiliar del control policial de las costumbres no es el mejor medio de asegurar su imperio sobre los espíritus. El respeto exterior por los dioses oficiales a menudo se concilia con un escepticismo práctico absoluto"[120]. Es cierto que los cultos mistéricos, aunque eran dirigidos por grupos sacerdotales con dedicación plena y con la exclusividad en el conocimiento de sus fórmulas rituales, así como de los medios ascéticos para la iniciación adecuada, en lugar de ser, como en la religión oficial, meros "funcionarios" del sistema religioso garante de la forma romana de vivir; sin embargo constituían fundamentalmente una verdadera "religiosidad popular", que conllevaba una profunda conciencia de lo fugaz de la existencia y de los sistemas inventados para sobrellevarla como disimulo de la angustia. De ahí que la gente se lanzara con entusiasmo a renuncias y a penitencias, a veces escabrosas, con la sola esperanza de superar la fugacidad, gracias al camino adecuado para lograr la inmortalidad, asociándose ritualmente al protagonista divino del culto mistérico.

De esta forma, "los misterios orientales, al impulsar la voluntad hacia una meta ideal y exaltar el espíritu interior, no se interesan mayormente por la utilidad social...,sino que hacen un vivo llamado a una existencia sobrenatural, en este mundo y en el otro, haciendo así irresistible la propaganda de sus sacerdotes. El mismo entusiasmo aseguraba, paralelamente, entre los filósofos, el dominio sin contrapeso del neoplatonismo. Es así como la antigüedad desaparecía y una nueva era comenzaba a nacer"[121].

Sin embargo, la fuerza de estos cultos mistéricos, debido a la oposición, franca o solapada, en contra de ellos, por parte de la religión oficial del Imperio, sumada al carácter "oculto", exclusivo para los iniciados, de la celebración cultual y, en definitiva, la irrupción del misterio cristiano, asumido como único culto oficial en el Imperio Romano, a partir del siglo cuarto, sumió también en el "oculto" silencio sus vestigios documentales directos:

"Alguna fórmulas místicas citadas incidentalmente por los escritores paganos o cristianos, algunos fragmentos, casi todos mutilados, de himnos en honor de los dioses, son casi lo único que ha escapado a la destrucción... Todo, o casi todo, ha desaparecido y, de paso, hemos perdido la posibilidad de estudiar, con documentos auténticos, el desarrollo interno de los cultos paganos...Los tratados de mitología que nos han sido conservados casi no se ocupan nunca de otra cosa que de las antiguas fábulas helénicas, ilustradas por los autores clásicos; pero dejan de lado los cultos orientales"[122].

120 F. Cumont, op. cit., p. 34.
121 Cumont, op. cit., p. 41.
122 Cumont, op. cit., pp. 10 y 11.

Con estas observaciones preliminares, en cuanto a las características de los cultos mistéricos, así como a la escasez documental sobre el contenido explícito de su celebración, voy a intentar acercarme a algunos aspectos accesibles de esos cultos como búsquedas significativas y a menudo frenéticas de inmortalidad.

El misterio griego más antiguo y originario es ciertamente el de **Eleusis**, con su protagonista divina **Deméter**, de esquema mítico incruento y que, en su forma más primitiva, puede remontar a fines del segundo milenio antes de Cristo, proveniente quizá de la isla de Creta[123]. Junto a éste, y vinculado con él de forma inseparable, se encuentra el misterio de **Dionisos-Orfeo**, cuya estructura es cruenta. El nombre mismo de Dios "nisos" no es tampoco de origen helénico, sino probablemente de Tracia, donde la palabra "nissos" significaría, en un uso dialectal: "joven"[124]. Así, el mito del "Dios joven", Dionisos, provendría del Asia Menor y, en Grecia, identíficandose con Orfeo, se habría asociado también al de Deméter. De hecho, en la antigua mitología griega cantada por Homero, Dionisos no forma parte de los dioses del Olimpo, como tampoco Deméter tiene, ahí, las características propias del mito celebrado en Eleusis.

Pero, aparte de estos dos cultos mistéricos centrales, en la antigua Grecia y en Roma, irrumpieron muchos otros provenientes del Asia Menor. Voy, pues, también a referirme a algunos de ellos más importantes, como son los misterios de **Sabazio**, provenientes también de Tracia, con esquema incruento; así como los de **Isis** y **Serapis**, originados en Egipto, de **Attis-Cibeles** y de **Mitra**, de origen frigio, del tipo cruento; y también el mito sirio de **Adonis**.

a. MITOS INCRUENTOS

1. *Misterios de Eleusis*

Eleusis era una pequeña localidad situada a 22 kilómetros de Atenas, donde desde tiempos inmemoriales, al menos desde mil años antes de Cristo, se celebraba anualmente el culto a la diosa de la tierra Deméter[125],conocido por los griegos como **Thesmophorias**, en que se rememoraba el mito vinculado a ella y a su hija Perséfone. Este mito nos ha llegado, en su versión más original, en un texto del siglo VII antes de Cristo, conocido como **Himno homérico a Deméter**[126].

123 Cf., para esto, Bernard Dietrich, **The religious prehistory of Demeter's Eleusinian Mysteries**, en **La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano**, Actas del Coloquio internacional sobre el tema, celebrado en Roma en 1979, Leiden, Ed. Brill, 1982, pp.445-471. De hecho, en el Himno homérico a Deméter, cuando Deméter se presenta a las hijas de su rica hospedera, les dice: "Ahora he venido de Creta, sin que yo lo deseara..." (v. 120). En sus orígenes, parece ser que el culto a Deméter se realizaba en "cuevas" silvestres, cf. el mismo Dietrich, op. cit., pp. 454-455.

124 Cf. Alvarez de Miranda, op. cit. p. 75.

125 El prefijo **De**, en la palabra **De-meter**, equivale a Ge, que significa "tierra". Así, pues, la diosa es la "madre-tierra" (Ver, al respecto, R. Pettazzoni, **I Misteri**, pp. 282ss).

126 Una edición clásica, con traducción al inglés, se encuentra en N.J. Richardson, **The homeric Hymn to Demeter**, Oxford, 1974. Hay una buena versión castellana en el cap. V del libro de R.Gordon, A.Hofmann y C.A.P. Rucck, **El camino a Eleusis**, México, Ed. Fondo de cultura Económica, 1992, pp. 95-120.

He aquí los elementos centrales del mito ahí narrado, planteados desde el inicio mismo del Himno:

> "Comienzo por glorificar en mi canto a Deméter, veneranda diosa de hermosa cabellera, y a su esbelta hija (Perséfone) a quien arrebató Hades".

La razón del rapto, aunque no aparece en el himno, sí se encuentra en otros textos que aluden al mito, y consistiría en que Hades quiere convertir a Perséfone en su esposa[127]. Pues bien, mientras Perséfone estaba recogiendo flores en un prado (Agrai), se encontró

> "con aquel **narciso** que la Tierra produjo tan admirablemente lozano, por la voluntad de Zeus, con el fin de engañar a la doncella de cutis de rosa...Al verlo se asombraron tanto los inmortales dioses como los mortales hombres. De su raíz se elevaron cien capullos y con su flagrante aroma sonreían el alto cielo inmenso y la tierra toda y las vastas llanuras del mar salado. Al verlo la joven tendió hacia él ambas manos para apoderarse de aquel hermoso juguete; pero entonces se abrió la tierra de anchos caminos en la llanura de Nisa y, por la abertura, salió el soberano Polidegmón (Hades)... llevado por sus corceles inmortales. Y arrebatándola contra su voluntad en carro de oro, se la llevó, mientras lloraba y gemía...Mientras la joven no perdió de vista la tierra...aún confiaba que vería a su augusta madre...de modo que, aunque lloraba, la esperanza acariciaba su ánimo **y resonaban las cumbres de los montes y las profundidades del Ponto con su voz.** Fue entonces cuando al fin la escuchó su veneranda madre y sintió que un agudo dolor le traspasaba el corazón. Destrozó con las manos la cinta que sujetaba su inmortal cabellera, se echó sobre los hombros un manto negro y salió presurosa, como las aves, en busca de su hija por la tierra y el mar...Así anduvo la noble Deméter, vagando durante nueve días por la tierra con una antorcha encendida en las manos, llena de tristeza; y en ese tiempo no gustó la ambrosía ni el dulce néctar, ni sumergió su cuerpo en el baño...Se fue hacia las ciudades de los hombres y los fértiles campos de cultivo, ocultando por mucho tiempo su figura inmortal. No la reconocieron, pues para los mortales los dioses son difíciles de reconocer por su aspecto" (vv. 5-110).

En su peregrinar, Deméter se encuentra con unas jóvenes a quienes se les presenta así:

> "Mi nombre es Doso, que tal fue el que me impuso mi venerada madre. Ahora he venido de Creta, sin que yo lo deseara, por el ancho dorso del mar"(v.120).

Las jóvenes llevan a Deméter a la casa de su madre, Metanira, quien la contrata como nodriza de su hijo Demofonte. Viene entonces un pasaje fundamental para la celebración del rito mistérico de Eleusis:

> "Metanira le ofreció una copa llena de vino dulce con miel, pero la diosa la rechazó, diciendo que le estaba vedado beber el rojo vino; le rogó, en cambio, que le diera una mezcla de **harina, con agua y menta molida**. La mujer preparó la mixtura y se la ofreció a la diosa, **como ésta lo ordenara**, y la muy venerable Deméter, habiéndola aceptado **de conformidad con el rito**..." (vv.205-210).

127 Cf., por ejemplo, Arístocles, **Fragmenta graecorum historicorum**, 33, F2C, citado, entre otros textos, por la Documentación , en **El camino a Eleusis**, op. cit. pp. 171-172.

Aquí se interrumpe el texto, perdiéndose un pedazo del himno, que reaparece después cuando Deméter está ya cuidando a Demofonte:

> "El niño crecía, semejante a un dios, sin comer pan ni mamar la leche de su madre. Deméter lo frotaba con ambrosía, cual si fuese hijo de un dios, halagándolo suavemente con su aliento y llevándolo en el seno; y **por la noche lo ocultaba en el ardor del fuego, como un tizón**, a escondidas de sus padres...**y así lo hubiera librado de la vejez y de la muerte**" (vv.235-240).

Pero Metanira vio la escena y deshizo el hechizo, al profanarlo con su presencia intrusa:

> "Irritada contra ella, Deméter, la de bella corona, sacó del fuego al niño amado...y con sus inmortales manos lo apartó de sí, dejándolo en el suelo. Terriblemente enojada en su ánimo, le dijo a Metanira, la de hermosa cintura: ¡Hombres inconscientes y locos! No podéis presagiar ni la buena ni la mala suerte que están por venir...Yo iba a hacer de tu hijo amado un ser inmortal y no expuesto a la vejez...;ahora, en cambio, ya no le será posible evitar la muerte" (vv.250-260).

Es entonces cuando Deméter se da a conocer como diosa de la tierra y de su fecundidad:

> "Yo soy la veneranda Deméter, que representa la mayor utilidad y alegría así para los inmortales como para los mortales. He aquí lo que debéis hacer: que todo el pueblo me construya un gran templo con su altar al pie de la ciudad y de su alto muro que se cierne sobre el pozo Calícoro, en la prominente colina, **y yo en persona os enseñaré los misterios**, para que luego aplaquéis mi ánimo con santos sacrificios" (vv. 265-275).

El templo es construído; pero la diosa está abatida por el rapto de su hija, a manos de Hades, dios de los muertos. Como consecuencia,

> "en vano arrastraron los bueyes muchos corvos arados por los campos e inútilmente cayó en abundancia la blanca cebada sobre la tierra. Y hubiera perecido por completo el linaje de los hombres dotados de palabra por causa del hambre feroz, privando a los inmortales del honor de las ofrendas y de los sacrificios, si Zeus no lo hubiese notado y considerado en su ánimo" (vv. 305-310).

Así, pues, Zeus interviene para hacer que su enviado Hermes obligue al dios Hades a dejar libre a Perséfone,

> "sacándola de la oscuridad tenebrosa para llevarla a la luz...con el fin de que su madre la vea con sus ojos y deponga la cólera" (vv.335-340).

Hades cede a la petición de Zeus, pero

> "atrayendo hacia sí (a Perséfone), le dio a comer dolosamente un grano de granada para que no se quedase por siempre allá, al lado de la venerada Deméter" (v. 370).

Por eso, cuando Deméter tuvo de nuevo entre sus brazos a su hija, Perséfone,

> "el corazón le presagió algún engaño y la hizo temblar horriblemente...¡Oh hija! ¿Por ventura es cierto que, estando abajo, no probaste ningún manjar?...Si así fuere, habiendo subido de junto al odioso Hades, morarás desde ahora conmigo y con mi padre Zeus...Pero si no, volarás de nuevo a las profundidades de la tierra y habitarás allí la tercera parte de las estaciones del año, y las otras dos conmigo y con los demás inmortales. Cuando la tierra brote sus olorosas flores primaverales de todo género, **ascenderás** nuevamente de la oscuridad tenebrosa, como un prodigio para los dioses y los hombres mortales..." (vv.390-400).

Aunque, más adelante, el himno homérico atribuye a la voluntad de Zeus mismo el que Perséfone deba regresar periódicamente al Hades:

> "Zeus quiso que, del ciclo anual, la hija pasara una tercera parte en la oscuridad brumosa y las otras dos junto a su madre y a los Inmortales" (v.445).

Fue así como quedaron establecidos los ciclos de primavera y otoño, en cuya época se celebraban los ritos eleusíacos o **Thesmophorias**. Deméter tuvo que aceptar el pacto con Hades y dejar que Perséfone descendiera al lugar de los muertos, para compartir su suerte con el esposo infernal Hades, provocando así la infecundidad de otoño-invierno, para luego ascender nuevamente a la vida, con la fertilidad primaveral. Y el himno homérico concluye con la institución del culto que celebrará este mito sagrado:

> "Entonces la diosa Deméter mostró a los reyes que administran justicia, a Triptolemo y Diocles..., al fuerte Eumolpo y a Kerikes, el ministerio de las ceremonias sagradas, y les enseñó sus misterios: santas ceremonias que no es lícito descuidar ni escudriñar por curiosidad ni revelar a nadie, pues la gran reverencia debida a los dioses enmudece la voz. Dichoso entre los hombres terrestres, el que los **ha visto**; pues el no iniciado en estos misterios, el que de ellos no participa, jamás gozará de igual suerte que aquél, cuando, después de la muerte, descienda a la oscuridad tenebrosa" (vv.470-480).

El relato mítico recogido en este himno resulta el mejor punto de partida para comprender y analizar el desarrollo de los cultos mistéricos de Eleusis. Tenían lugar dos veces al año: en primavera, mes del "anthesterion" (correspondiente al mes de marzo europeo), durante dos días, se celebraban las "pequeñas eleusinas", en unos campos de Atenas, conocidos como **agrai**, donde, según el mito, Perséfone había sido raptada, mientras recogía la flor del **narciso**; y en otoño, "boedromion", durante una semana entera (del 14 al 21 de septiembre) se festejaban las "grandes eleusinas", en Eleusis.

Los cultos eleusinos, aun siendo populares y masivos, eran estrictamente dirigidos por las dos familias sacerdotales, Eumólpidas y Kérikes, que pretendían proceder de los personajes míticos a quienes Deméter entrega los "ministerios", al final del himno homérico[128]. El sacerdocio eumólpida cumplía el papel más

128 Cf. Foucart, **Les mystères d'Eleusis**, París, 1914, p. 143; también, A. Loisy, **Les mystères paiens et le mystère chrétien**, Paris, Ed. Emile Nourry, 1930, pp. 55ss. Estas dos familias sacerdotales seguían ocupándose del santuario de Eleusis en la época de Aristóteles, según lo señala el mismo filósofo en **La constitución de Atenas**, 39,2 (Ed. Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948, p. 143).

importante, que era el de "hierofantes", que iniciaba a los **mystai** y, a la vez, "mostraba" las "cosas sagradas" (**ta ierá**) que constituían el núcleo del misterio ejecutado en el interior del **telesterion**, convirtiendo a los **mystai** en **époptai** ("**los que han visto**"). Al "hierofante" lo acompañaban dos sacerdotisas, una de Deméter y la otra de Perséfone. Por su parte, el sacerdocio "kérikes" aportaba dos funciones específicas: la de "portador de la antorcha" (**dadoukos**) y la de "heraldo" (**ierokérix**), encargado de anunciar a los **mystai** los diversos ritos de la celebración[129].

Los **mystai** tenían que participar, primero, en las Pequeñas Eleusinas y sólo un año después, luego de someterse a los ejercicios ascéticos exigidos, podían ser admitidos a participar en las Grandes Eleusinas. El primer día (14 Boedromión), los **mystai** iban caminando procesionalmente, durante toda la jornada, desde los **agrai** de Atenas hasta Eleusis, cubriendo la distancia de 22 kilómetros. El día 16 tenía lugar la gran purificación en el mar, donde debían someter a lustración un tocino, que debía después ser ofrecido como víctima sacrificial a Deméter o quizá era consumido en un banquete de comunión entre los **mystai** y con la diosa[130].

El día 19 salía de Atenas en dirección a Eleusis una segunda comitiva de **mystai** llevando en andas, por el camino especial denominado Vía Sagrada, la imagen del personaje sagrado **Jacco**, que cumplía el papel mítico de "jefe de los misterios y genio de Deméter"[131]. Asimismo transportaban los "objetos sagrados" (**ta ierá**), que debían ser introducidos en el telesterion, colocados dentro de unas "cestas circulares" ("**kistai**")[132]. La gente, con antorchas encendidas en una mano y un manojo de espigas en la otra, gritaba con constantes invocaciones dirigidas a Jacco. Ya bien entrada la noche, la comitiva llegaba al lugar donde había la "higuera sagrada", frente al pequeño puente del río Cefiso, por el que se accedía al lugar del santuario de Eleusis. Junto al puente, un personaje especial, cubierto con una máscara, cumplía el papel de insultar con palabras soeces a los peregrinos, nombrándolos a veces por sus nombres, cuando eran atenienses conocidos. Esta escena podía tener el significado de establecer el contraste entre el mundo profano exterior y el mundo sagrado que se abría precisamente una vez cruzado el puente del Cefiso, al introducirse los **mystai** en el recinto del templo de Eleusis[133].

129 Cf. A. Loisy, op. cit., pp. 54-55.

130 Loisy, op. cit.,pp 58-59.

131 Según un texto de Estrabón, citado por Loisy, op. cit., p. 60, nota 3. Se ha asociado a Jacco con Dionisos. Y parece ser que, en el siglo VI ya los Cultos Dionisíacos celebrados en Atenas se habían asociado así con los de Eleusis. En todo caso, en el siglo IV había en Eleusis un templo denominado Dionysion, que probablemente tenía relación directa con los Cultos Eleusinos de Deméter, cf., para ello, Alvarez de Miranda, **Religiones mistéricas**, op.cit., pp. 68-69.

132 Estos **ierá**, colocados dentro de los **kistai**, se guardaban en el templo de Eleusis. Pero eran transportados a Atenas el día antes de iniciarse las Grandes Eleusinas, de manera que pudieran ser llevados procesionalmente de vuelta a Eleusis, junto con la imagen de Jacco, el día 19, previo a la culminación de las Eleusinas, cf. B. Dietrich, **The religious prehistory of Demeter's Eleusinian Mysteries**, op. cit, p. 455.

133 Aun cuando se trate de cosas muy distintas, el significado de este personaje grotesco enmascarado puede recordar la costumbre hispana reciente de los "enanos cabezudos", consistentes en máscaras en forma de enormes cabezas con que algunas personas se disfrazaban e iban precediendo la procesión del día de Corpus Christi, haciendo humoradas y asustando a la gente que, en las veredas, esperaba el paso del Santísimo llevado en la enorme custodia.

La noche del día 20 al 21 tenía lugar la solemne iniciación a los misterios, una vez depositados los "objetos sagrados" (**ta ierá**) en el santuario interior del **telesterion**. Se ha discutido mucho sobre la naturaleza de estos "objetos". Aunque la alusión es irónica, según Clemente de Alejandría se trataba de alimentos de diversas clases[134]. Pero lo más probable es que incluyeran una estatuilla representando el órgano genital de Deméter, como un "fetiche", por cuyo contacto, gracias al poder "homeopático" de la magia, se aseguraría el renacimiento de la propia vida, en el Más Allá[135].

La culminación ritual del misterio comenzaba con la señal emitida por un fuerte golpe de tambor dado por el hierofante, representando "el grito de Coré" (Perséfone)[136].

Luego venía el momento en que el hierofante tomaba de la cámara el cáliz (**krátera**) que contenía la pócima sagrada (**kikeon**); él la probaba primero para, luego, pasarla a los **mystai**, que bebían también de ella[137]. El contenido del **kikeon** está especificado en el **Himno homérico a Deméter**, como prescrito por la misma diosa: "mezcla de harina, con agua y menta molida" (v. 205). En los ritos de Eleusis no se permitía el consumo de vino, puesto que la misma Deméter lo había rechazado, cuando Metanira se lo ofreció, según el mismo Himno. Pero, por otro lado, esa mezcla de agua con harina y menta no parece constituir una pócima capaz de ayudar al éxtasis visionario propio del culto mistérico. Pues bien, quizá, la obra de Gordon, Hofmann y Ruck, **El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios**, permite descifrar el significado oculto de esa sagrada pócima. El elemento fundamental era la harina ("**alphi**"es la palabra que aparece en el Himno), que se mezclaba con agua. Sólo que probablemente no se trataba de harina de trigo, sino de cebada. De ahí la presencia en los **drómena eleusinos** de Triptolemo, el mítico protector de las plantas gramíneas. Sin embargo el poder extático de la pócima venía, no de la cebada misma, sino de un parásito que se da particularmente en la cizaña que crece junto a la cebada, conocido como el "cornezuelo" (en botánica,"hongo *Claviceps*)[138], al cual estaba particularmente expuesta la cebada, según los antiguos[139], denominado, en griego: **erysibe**, epíteto que, curiosamente, se le daba también a Deméter[140].

134 "Astrágalos, sfaira, stróbilos, mela, rombos, esoptron, pókos", **Protrepticus**, 2.18,1; Ed.crítica de Otto Stählin, Berlín, Akademie Verlag, 1972, p. 14.

135 A. Körte conjeturó que se trataba sobre todo de una representación plástica de la vagina (**kteis**) de la diosa Deméter que, durante la ceremonia final, los mystai ponían en contacto con su cuerpo con el fin de garantizar así la propia regeneración, gracias al poder mágico de la diosa Deméter, cf. A. Körte, **Zu den eleusinischen Mysterien**, en **Archiv. Für Religionswissenchaft**, XV, 1915, p. 116; cf. también, Loisy, op. cit., pp. 67-68. En el mismo sentido puede verse la expresión usada por Teodoreto: "ton kténa ton yunaikeion", (en Therap. III,84;PG LXXXIII, 889).Para el concepto de "magia homeopática", puede verse J.G.Frazer, **La rama dorada**, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp.35ss.

136 Cf. vv. 20 y 40 del **Himno homérico a Deméter**; también, Loisy, op. cit., p. 66.

137 Ver texto de Polemón, en **Ateneo** 11.478 d, citado en **Documentación** aportada por P. Ruck, en **El camino de Eleusis**, op. cit., p. 137.

138 Cf. **El camino de Eleusis**, op. cit p. 51.

139 Cf. Teofrasto, **Historia plantarum**, 8.10.2 y 8.8.3.

140 Cf. **El camino a Eleusis**, op. cit. pp. 198-199, que cita el **Etymologicum gudianum**, 210.25.

Pues bien, la hipótesis planteada es que el componente del **kikeon** consiste en una mezcla "alucinógena", basada fundamentalmente en el "cornezuelo" de cizaña, cuyo carácter adormecedor y extático, o incluso venenoso en determinadas proporciones, era bien conocido para los antiguos griegos y romanos[141].

En la misma línea interpretativa, ya el mismo himno homérico de Deméter incluiría el carácter "alucinógeno" de la planta sagrada de Eleusis, al señalar explícitamente que Perséfone fue raptada, después de haber recogido del Agrai "un **narciso** de la Tierra" (v.5). Al respecto Carl Ruck señala: "Y así comenzaron los misterios, pues la planta era **narcótica** y su nombre, según creían los griegos, se derivaba del adormecimiento que provocaba"[142]. El uso, pues, de "drogas sagradas" en los cultos místericos parece suficientemente probado. Por lo demás, se trata de una práctica ritual conocida en otras culturas antiguas, tanto de Oriente como de Occidente[143].

La experiencia de los mystai era también única en el tiempo; generalmente no la repetían, pero aquella "visión"bastaba para marcarlos de por vida. Tal "visión" no parece haber consistido en algo relacionado con una escena de tipo "teatral", puesto que el **telesterion**, donde se reunían los **mystai** a experimentar la "visión" no tenía características de escenario para exibir escenografías de ninguna especie. Simplemente los **mystai** estaban sentados en graderías frente a un pequeño estrado donde el hierofante exibía los "objetos sagrados" antes de entregarlos para que los asistentes se conectaran con ellos y, desde donde daba a degustar el **kikeon** sagrado. Por lo que se ha descubierto en los restos arqueológicos del antiguo **telesterion**, ahí no había espacio para ninguna representación dramática que pudiera provocar impacto en los espectadores[144].

Así, pues, ¿en qué consistía la experiencia que provocaba el paso de **mystai a epoptai**? ¿Cómo era esa "visión" tan profunda y que marcaba de manera tan definitiva a los iniciados en el culto mistérico de Eleusis?

En la Tragedia **Heracles**, de Eurípides, quien sin duda fue un "iniciado" en los cultos de Eleusis, el protagonista mítico confiesa haber visto a la misma diosa

141 Así, Aristóteles considera que la cizaña ("aira") es un somnífero que podía producir efectos similares a los del vino (**De somno**, 456,b 29); Plinio, por su parte, señala que el pan preparado con harina afectada por la cizaña produce vértigo (**Historia naturalis**, 18.44) y, en una comedia de Plauto, un personaje le dice a otro que parece haber consumido cizaña, puesto que ve cosas que no están ahí en realidad (**El soldado fanfarrón**, 315-323); todos textos citados en **El camino de Eleusis**, op. cit. pp 199-200.

142 **El camino de Eleusis**, op. cit. **Documentos**, pp 140-141.

143 Así, los ritos "védicos", en el hinduismo, tenían lugar durante la noche y usaban el ingrediente alucinógeno de una planta, conocida como **soma**. Su importancia era tal que, con ese mismo nombre se identificaba a la luna como diosa nocturna, e incluso la colección de los himnos védicos para el uso ritual se denomina **Soma Veda** (la semejanza en el uso ritual de estas diversas plantas la ha presentado C. Watkins en **Indoeuropean Studies III**, Cambridge, Massachussets, 1977, pp. 468-498). En el occidente americano es bien conocido el uso ritual de la planta altiplánica "coca", entre los quechuas y aymarás. Asimismo, los mapuches del sur de Chile emplean, en sus ritos de Ngillathun y de Machithun, el líquido que denominan "mudai". Y los indígenas mejicanos practican un culto especial a determinado "hongo" silvestre ("Claviceps purpurea"), cuyo efecto alucinógeno fue estudiado, e incluso experimentado por el Dr. Wasson (**El camino de Eleusis**, op. cit., pp.28-29).

144 **El camino de Eleusis**, pp.56 y 127-130.

Perséfone saliendo del Hades con su hijo en brazos. Esta visión le dio a Heracles el triunfo definitivo sobre la muerte, permitiéndole retornar, como Perséfone, del lugar de los muertos[145].

Platón, por su parte, hace alusión también a estas "visiones", que él denomina **phasmata**[146]. Se trataba, pues, de una "visión alucinatoria" producida por el consumo del contenido del **kikeon**, y que, bajo el impacto de las fuertes expectativas de inmortalidad depositadas en el rito celebratorio del rapto y nuevo ascenso a la vida de Perséfone, producía ese éxtasis que llevaba a los **epoptai** a sentirse definitivamente identificados en el triunfo sobre la muerte junto a Perséfone.

Así describe Carl Ruck lo que pudo ser aquella experiencia nuclear en el culto eleusino:

> "El hierofante comenzaba la libación, en seguida los iniciados seguían su ejemplo, mientras aguardaban, escuchando sus cánticos en el **telesterion** oscurecido, el momento de la revelación: una visión inequívocamente inducida por lo que habían bebido, ya que los acompañaban síntomas propios de las experiencias con alucinógenos, como el sudor frío y una sensación de vértigo. El significado de tal experiencia había sido reafirmado por meses de rituales. En Eleusis, el adoctrinamiento final había incluido la manipulación de los objetos sagrados **(ta ierá)**..."[147].

Los **mystai** debían recitar solemnemente una fórmula sagrada para reafirmar su carácter de iniciados, listos para experimentar ahora la "visión" definitiva. La fórmula se ha conservado en estos términos:

> "Yo he bebido del **kikeon**; yo he sacado del **kiste** y, después de haber cumplido lo prescrito, lo coloqué en el **kalathos** y luego, sacándolo de ahí, volví a ponerlo en el **kiste**"[148].

El significado de sacar el "objeto sagrado" de un cesto para colocarlo en otro momentáneamente y, luego, volver a reponerlo en su lugar original, puede quizá aclararse si se toma en cuenta el carácter sexual del "objeto" en cuestión, que podía representar el órgano femenino de Deméter[149]. El primer cesto o **kiste**

145 Eurípides, **Heracles**, 613.

146 **Fedro**, 250c; también Aristóteles se refiere a los cultos eleusinos diciendo que ahí no se trataba de enseñar (**ou mathein**) nada, sino de experimentar o "sentir" (**pathein**), cf. **Apud Synes, Orat.** 48.

147 **El camino de Eleusis**, op. cit., pp. 137-138.

148 Bernard Dietrich, **The religious prehistory of Demeter's Eleusian Mysteries**, op. cit. p. 455. Según este autor no tiene mayor importancia la diferencia entre **kiste** y **kalathos**, tratándose simplemente de dos cestos similares.

149 Cf. lo dicho en nota 135. Pierre Benoit considera que los "objetos sagrados" consistían en "fetiches" de ambos órganos genitales; en el kiste se llevaba el masculino (falo) y en el kalathos el femenino (kteis=vagina). Por lo mismo interpreta el rito de "sacar (el objeto sagrado) del kiste y ponerlo en el kalathos, para luego volverlo a colocar en el kiste" como una forma plástica ritual del "acto sexual"(**La révélation et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis**, en Revue Biblique, 1929, pp 65ss). Sin embargo, en el ritual de Eleusis parece que el acento estaba puesto sólo en el órgano femenino (kteis), debido a que su protagonista era mujer (Deméter y Perséfone); en cambio, como veremos más adelante, en las celebracions dionisíacas o báquicas en que el protagonista es masculino (Dionisos), el "órgano sagrado", llevado entre los frutos contenidos en el **kiste**, es ciertamente el "falo", tal como puede verse, por lo demás, incluso en grabados representativos de la época.

representaba originariamente la "cueva" cretense donde se celebraban los antiguos cultos a Deméter[150] y, por tanto, constituía el símbolo de la misma diosa-madre, que, por medio de su hija Perséfone, **descendía** al mundo de la muerte, representado por el **kalathos** como un nuevo "seno" de la tierra (el rapto de Hades que convertía a Perséfone en su su esposa infernal), para de ahí salir nuevamente y retornar ("**anodos**") al seno original de la vida, la "cueva" de Deméter (**kiste**).

El "momento de revelación" se producía cuando los iniciados presentes en el **telesterion**, bajo el influjo de la bebida alucinógena, consumida en la proporción preparada con experiencia centenaria por parte de los sacerdotes con vistas a suscitar tales sensaciones, recibían el anuncio del hierofante. Éste había penetrado en la cámara interior, probablemente con una sacerdotisa, para realizar, o al menos simular, simbólicamente, una unión sexual sagrada, que representaba la fecundación de Perséfone en el Hades, de donde subía con una nueva vida engendrada. Súbitamente, el templo se iluminaba, recordando el "ardor del fuego como un tizón", del Himno homérico (v. 240); y el hierofantes aparecía anunciando con entusiasmo contagioso: "**La divina Brimo ha dado a luz a Brimos**"[151].

La esperanza de inmortalidad, alimentada con pasión por la multitud y agudizada por la alucinación de la droga contenida en el **kikeon**, producía su efecto y llenaba a los fieles de una sensación imperecedera de haber conseguido para ellos el mismo destino que había tenido Perséfone, a quien habían visto salir del Hades con nueva vida. Eran, así, ya definitivamente **epoptai**, experimentándose en adelante como en una especie de "estado de gracia, en que se identificaban con la divinidad, formando parte del ciclo de muerte y renacimiento"[152].

Por su parte, Alvarez de Miranda concluye:

> "El tránsito de **mystes a epoptes** encerraba en sí todo el misterio de la iniciación. Podemos- y debemos- interpretar su sentido esencial así: lo que al **mystes** se le revelaba era el misterio del ciclo de la aparición y la desaparición de los seres, el sentido de la existencia humana, el significado de la muerte y el estado que sigue a la muerte...consuelo y purificación, arrepentimiento y esperanza se derramaban sobre el individuo que participaba en los misterios...sentían que la muerte no es definitiva y percibían la tierra que esperaba sus restos mortales como la cuna de un seguro renacer, parejo al de la vida vegetal, que brota de la gleba precisamente cuando parece más desolada, yerta y fría"[153].

Con una proyección digna de los mejores autores "esotéricos", Plutarco pretende describir la experiencia misma de la muerte del que ha sido "iniciado" en los misterios, como análoga al éxtasis atribuído a esa iniciación:

150 Así lo muestra B. Dietrich en **The religious prehistory**..., op. cit., pp. 455-456.
151 Cf. Loisy, **Les mystères paiens**..., op. cit., p. 71; Plutarco, por su parte, dice que el hierofantes abre una puerta y muestra **ta ierá** en medio de una luz intensa, (en **Temístocles**, 15).
152 Expresión empleada por B. Dietrich, **The religious prehistory**..., op. cit., p. 457
153 **Religiones mistéricas**, op. cit., p. 66.

> "En el momento de la muerte, el alma siente la misma impresión que los que se iniciaron en los grandes misterios...Al comienzo son carreras sin rumbo, penosos rodeos, marchas inquietantes y sin fin a través de las tinieblas. Luego, antes del término, el pavor llega a su punto culminante, estremecimientos y temblores, sudor frío, espanto. Pero finalmente se ofrece a los ojos una luz maravillosa, se pasa a lugares puros y a praderas donde suenan las voces y las danzas; unas palabras sagradas, unas apariciones divinas inspiran un religioso respeto. Entonces, el hombre perfecto e iniciado, liberado ya y paseándose sin violencia alguna, celebra los misterios con una corona en la cabeza. Vive con los hombres puros y santos. Ve en la tierra a la multitud de quienes no están iniciados ni purificados hundiéndose y aplastándose en el fango y las tinieblas y, por miedo a la muerte, quedando atrapados en su maldad por desconfiar de la felicidad de allí arriba"[154]

2. Misterios de Sabazio

El dios **Sabazio**, protagonista del culto mistérico que lleva su nombre, es de origen tracio-frigio[155]. En el siglo IV antes de Cristo estaba ya arraigado en los ámbitos populares de Atenas, con mucha presencia de inmigrantes de las provincias orientales, lo cual da a este culto su carácter sincrético[156]. La evidencia literaria más antigua del culto sincrético a Sabazio se encuentra en Aristófanes, donde aparece identificado con Attis, en cuanto emparejado con Cibeles, o asociado con Orfeo, al representarlo como músico flautista, también con Zeus y, sobre todo, con Dionisos como divinidad orgiástica [157].

Pero el testimonio más importante de la presencia cultual de Sabazio, como diferenciada de los cultos mistéricos cruentos de Attis y de Dionisos, nos lo da Demóstenes, refiriéndose a él en su defensa contra Esquines, con una descripción detallada, sin duda para ridiculizar el tipo de religiosidad que éste había practicado y que la clase alta ateniense consideraba como burda por su origen bárbaro:

> "Llegado a la mayoría de edad, cuando tu madre celebraba sus ceremonias, leías en los libros y le ayudabas en todo lo demás; por la noche revestías a los asistentes con la piel de cervato, les escanciabas, purificabas a los iniciados, les frotabas con arcilla y salvado y, haciéndolos levantar después de la purificación, los invitabas a repetir: **¡Escapé del mal; encontré lo mejor!**. Te vanagloriabas también de que nadie había lanzado jamás alaridos rituales tan potentes..., durante el día guiabas por las calles aquellas lucidas comitivas de coronados con hinojo y álamo blanco, oprimiendo entre tus manos y alzando sobre la cabeza las serpientes parias, mientras gritabas: ¡Euoi saboi!, o danzando al son del Ués Attés, Attés Ués, eras honrado por las viejecillas como director de coro, jefe de cortejo, portador de la hiedra, de la criba mística, y otros títulos semejantes, y recibías en pago a tus servicios pasteles de vino, rosquillas y melconchas"[158].

154 Plutarco, **De Anima**, Fragmento 177, citado por Jean Comby, **Vida y religiones en el Imperio Romano**, Estella, Ed. Verbo Divino, 1986, p.27.

155 La fuente más primitiva que habla de ello se encuentra en Aristófanes, quien le da esa doble filiación: "frigio"(Asia Menor Central) en **Hor. Fr.** III (478), y "tracio"(territorio situado entre Grecia y los Dardanelos) en **Schol. in Vespas**, 9.

156 Sherman E. Johnson llega a considerar que "ello ha tenido interés para los estudiosos de historia de la religión como un ejemplo de sincretismo", **The present State of Sabazios Research**, en Principat, vol. 17.3, p 1583.

157 Cf. el mismo Sherman E. Johnson, **The present state of Sabazios**..., op. cit. p. 1587.

158 **Discursos políticos**, ***Por la corona***, Barcelona, Ed. Obras Maestras, 1955, pp. 383-384

Hay aquí la descripción de un "sacerdote" del culto de los "saboi"[159], cuya función, en forma semejante al "hierofante" de Eleusis, era introducir a los iniciados en el rito culminante de la identificación del fiel mortal con el dios inmortal, simbolizado por la **serpiente**[160]. El uso de este reptil en el rito remite sin duda al origen agrario del culto y a la creencia en la constante transformación de la vida de este animal, debido a su cambio periódico de piel[161]. Pero este reptil recibía también una connotación de inmortalidad en tradiciones míticas referentes al origen de grandes personajes helénicos, tales como Alejandro Magno, de quien se cuenta que fue engendrado por su madre, Olimpia (de origen tracio), con la intervención de un genio en forma de serpiente[162].

El mito al cual se asocia el ritual mistérico de Sabazio, a parte de los mitos de Dionisos y de Attis, con los cuales está ciertamente vinculado, no aparece descrito en texto alguno, pero puede reconocerse su carácter incruento por las dos connotaciones que esa divinidad toma en las diversas tradiciones. De un lado, su origen agrario lo vincula a la tierra, con sus ciclos de invierno-primavera, y, del otro, a partir del siglo II, por influencia de las comunidades judías de la diáspora en Asia Menor, provocada por la persecución seléucida, Sabazio, cuyo culto tiene en esta época su máximo desarrollo, recibe una connotación "celeste", al ser asociado, por su similitud fonética, con el Yahvé **Sebaoth** de los judíos[163]. De esta forma, Sabazio es el dios Altísimo que "desciende" de arriba (cielo) para hacerse presente en el ciclo de la naturaleza de "abajo" (tierra), como la serpiente que penetra en la tierra para salir de ella nuevamente, "serpenteando" como un río, en sucesivas renovaciones de la piel.

Este esquema mítico está detrás de la celebración mistérica del culto de Sabazio, tal como nos lo describe Demóstenes. El aspirante a integrarse en el misterio de Sabazio para, así, resurgir de la muerte, en primer lugar, postrado de rodillas debía ser frotado con tierra de arcilla, sacada de un canasto, para significar su carácter de "mortal". Luego era rociado con harina de salvado, por medio de la "criba mística", indicando así su incorporación a la semilla de nueva vida.

159 También denominados "sabaziastai"; cf. fuentes citadas por Alvarez de Miranda, op. cit., p 114.

160 La expresión **Ués Attés, Attés Ués** alude probablemente al culto de Attis, del cual hablaremos más tarde, que se asociaba con el de Sabazio.

161 Vimos ya cómo este fenómeno se destaca en la epopeia de Guilgamesh como señal de la inmortalidad que la serpiente arrebató a Guilgamesh, al robarle la planta sagrada.

162 Cf. Plutarco, **Alexander**, 2. De forma similar, el mismo Plutarco cuenta que Espartaco , cuya fuerza mítica lo relaciona con la inmortalidad, consiguió su fuerza gracias a que, mientras dormía, una serpiente se le enroscó en la cabeza , cf. **Crass. 8**.

163 De esta manera "aquella antigua divinidad de las tribus traco-frigias resultó, por una audaz etimología que remonta a la época helenísitca, identificada con el **Iahvé Sebaoth**, el Dios de los ejércitos, de la Biblia", Fr. Cumont, **Les religions orientales**..., op. cit., p. 60. La primera constancia de que Sabazio era objeto de culto por parte de los judíos en la diáspora podría encontrarse en un texto de Valerius Maximus (I, 32), quien afirma: "los judíos fueron a obligados retornar a sus casas, debido a que intentaban infectar las costumbres romanas con el culto de Júpiter Sabazio", citado por Sherman E. John, **The present state of Sabazios...IX. The Syncretism with Judaism, Principat**, p 1602; sin embargo, el mismo autor termina su artículo señalando con cautela que "hasta el momento hay relativamente poca evidencia de que los judíos hubieran estado envueltos en un culto sincrético a Sabazio", p. 1608.

De esta manera, el aspirante estaba listo para ser integrado en el rito central del misterio, el cual, aun cuando no conste en el texto de Demóstenes, consistía, según parece, en la introducción de una serpiente en el pecho del fiel, de acuerdo al testimonio de Clemente de Alejandría:

> "El símbolo de los misterios de Sabazios...era el dios a través del pecho **(ho diá kolpou Theós)**, el cual es la serpiente, que se arrastra por el pecho de los iniciados"[164].

Una vez la serpiente había sido introducida en su pecho, el fiel era identificado con el dios que, saliendo del abismo de la tierra, vuelve a la vida. Y esa identificación con el dios Sabazio lo convertía en un **sabaziastós.**

Podría ser que este rito de la introducción de la serpiente divina en el pecho del iniciando fuera la representación ritual de la "cópula" mística entre el fiel (considerado como esposa) y su dios, que permitiría el renacer de nueva vida[165]. Por eso ahora el ya iniciado podía levantarse y pronunciar, siguiendo al sacerdote, las palabras rituales de la salvación mistérica: **¡Efügon kakón; eúron ámeinon"**! (Escapé de un mal - la muerte-; encontré lo mejor -la inmortalidad).

El efecto de inmortalidad del rito mistérico se expresa, ya en la época romana, en la forma de un **banquete** escatológico de los salvados, al cual es introducida el alma del iniciado difunto por un "ángel bueno" para formar parte de aquéllos que "han sido juzgados con el juicio de los buenos" ("bonorum iudicati iudicio") y son, por lo mismo, "benditos" por el dios con el símbolo de la "bendición latina", con tres dedos de la mano derecha[166].

b. MITOS CRUENTOS

1. Misterios dionisíacos

En la mitología griega Dionisos está relacionado también con Tracia, lo que permite suponer que los misterios que lo celebran provienen de esa provincia del norte del Asia Menor, al este de la antigua Grecia. De hecho Dionisos es citado por primera vez en la **Ilíada**, vinculado al rey Licurgo de Tracia (VI, 130-136)[167]. Y tres de los 33 himnos homéricos están dedicados a Dionisos, donde aparece ya vinculado al vino:

164 Clemente de Alejandría, **Protrepticus**, c. II, 16.2 op. cit. p. 13. Tratándose de una obra apologética cristiana contra los misterios paganos, Clemente describe este rito ridiculizándolo; por eso, después de señalar la introducción de la serpiente, que se "arrastra por el pecho", comenta: "muestra de la impotencia de ese dios".

165 Cf. Alvarez de Miranda, Op. cit., pp. 114-116.

166 Tal como aparece en un fresco que ilustra la lápida de una tumba cristiana, situada al lado de la de un sacerdote de Sabazio, en las catacumbas de Pretextato (cf.Cumont, **Les religions orientales**, p.61).

167 Si uno quiere ir más allá aún en sus raíces, es probable que haya que relacionarlo con un origen indoeuropeo y que Dionisio tenga que ver con la divinidad Siva, que es la dimensión de la negatividad, en contraste con Vishnu (positividad),como los dos aspectos dialécticos de la trinidad hindú (trimurti), cuya unificación suprema es Brahma ("coincidentia oppositorum"); al respecto puede verse Alain Danielou, **Shiva y Dionisos. La religión de la naturaleza**, Barcelona, Ed. Kairós, 1987.

"El vino, dulce brebaje perfumado, se extendió sobre la rápida embarcación negra, y se hizo sentir un olor divino...al tiempo que se desplegaba una parra por cada costado, hasta la punta de la vela, de donde podían verse colgando numerosos racimos de uva"[168].

Pero es en el segundo himno a Dionisos donde Homero muestra mejor su devoción al protagonista divino del misterio:

"Yo canto al ardiente Dionisos de cabellos ceñidos con yedra, al noble hijo de Zeus y de la gloriosa Semele, aquél a quien las ninfas de hermosa cabellera recibieron en su regazo de manos del Señor, su padre, luego lo alimentaron y lo criaron con cuidado en las grutas de Nisa. Él creció en un antro perfumado, según el deseo de su padre, pero formando parte de los Inmortales. Cuando las diosas hubieron educado a aquél que debía ser tan cantado, él no cesó desde entonces de recorrer los valles boscosos, coronado de yedra y de laurel. Las ninfas lo seguían, y él las precedía, mientras un ruido llenaba la inmensa selva.

¡Así, pues, salud a ti, Dionisos, el de las bellas venganzas! ¡Concédenos que podamos llegar, gozosos, hasta las próximas estaciones y, después de esas estaciones, a muchos años más!"[169].

El mito dionísíaco es el más clásico de los mitos cruentos celebrados en los cultos místéricos. Dionisos se encuentra presente en casi todos los misterios griegos, cambiando a veces de nombre y con diversas variantes mitológicas.

Recogiendo los aportes provenientes de diversos autores griegos de la antigüedad, comenzando por Homero, Robert Graves elabora esta secuencia mítica, cuyos elementos aparecen de diversas formas en las celebraciones de los misterios dionisíacos:

"Por orden de Hera, los titanes se apoderaron del hijo recién nacido de Zeus, **Dionisos**, niño cornudo coronado de serpientes y, a pesar de sus transformaciones, lo desmenuzaron. Hirvieron los pedazos en una caldera, mientras un granado brotaba de la tierra donde su sangre había caído; pero salvado y reconstruido por su abuela Rea, volvió a la vida...Luego, por orden de Zeus, Hermes transformó temporalmente a Dionisos en un chivo o un morueco y lo regaló a unas ninfas. Ellas cuidaron a Dionisos en una cueva, lo mimaron y lo alimentaron con miel...Fue en el monte Nisa donde Dionisos inventó el vino, por el que se celebran sus misterios principalmente. Cuando llegó a la edad viril, Hera lo reconoció como hijo de Zeus, a pesar del afeminamiento a que lo habían sometido las ninfas, y lo enloqueció. Fue, así, a recorrer el mundo entero acompañado por su preceptor, Sileno, y un ejército salvaje de sátiros y ménades, cuyas armas eran el báculo con hiedra enroscada y con una piña en la punta, llamado **thyrso**, y espadas, serpientes y bramaderas que infundían terror. Navegó rumbo a Egipto, llevando consigo el vino...Luego se dirigió hacia el este y llegó hasta la India...Después de encontrar ahí mucha resistencia en el camino, conquistó todo el país, al que enseñó el arte de la vinicultura, dándole además leyes y fundando grandes ciudades. A su regreso se le opusieron las amazonas, y él persiguió una horda de ellas hasta Efeso. Unas pocas se acogieron en el templo sagrado de Artemisa, donde sus descendientes viven todavía, otras huyeron a Samos y Dionisos las persiguió hasta matarlas. Luego Dionisos volvió a Grecia pasando por Frigia, donde su abuela Rea le purificó de los muchos asesinatos que había cometido durante su locura y le inició en sus misterios...A continuación invadió Tracia, dirigiéndose después a Beocia, donde visitó Tebas, invitando a las mujeres a tomar parte en sus orgías en el monte

168 Homero, **Hymnes**, Paris, Ed. De Jean Humbert, "Les belles lettres", 1959, p. 174.
169 **Hymnes**, op. cit., p. 176.

> Citerón. Como a Penteo, rey de Tebas, le desagradaba el aspecto disoluto de Dionisos, lo arrestó, juntamente con todas sus Ménades; pero Dionisos hizo que Penteo enloqueciera y, en lugar de encadenarlo, encadenó a un toro. Las Ménades escaparon y enfurecidas se dirigieron a la montaña, donde despedazaron a los terneros. Penteo trató de contenerlas, pero inflamadas por el vino y el éxtasis religioso le arrancaron un miembro del cuerpo tras otro. Su madre, Agave, enloquecida también, encabezó el tumulto y fue ella quien arrancó la cabeza a su propio hijo, Penteo, confundiéndolo con un león. En Orcómenos, las tres hijas de Minia, llamadas Alcítoe, Leucipe y Arsipe, se negaron a participar en las orgías, aunque las había invitado personalmente Dionisos, que se les apareció en forma de muchacha. Luego se transformó sucesivamente en un león, un toro y una pantera, y las enloqueció. Fue así como Leucipe ofreció a su propio hijo Hípaso como sacrificio, después de echar las suertes, y las tres hermanas lo despedazaron para devorarlo, recorriendo frenéticamente las montañas...En Orcómenos se expía anualmente el sacrificio de Hípaso en una fiesta llamada Agrionia ("provocación al salvajismo") en la que las mujeres devotas simulan buscar a Dionisos y, de repente, mientras están sentadas en círculo proponiendo adivinanzas, sale corriendo del templo un sacerdote de Dionisos, matando con una espada a la primera que alcanza...Una vez que toda Beocia hubo reconocido su divinidad, Dionisos recorrió las islas del Egeo, difundiendo la alegría y el terror dondequiera que iba. Al llegar a Icaria alquiló un barco a ciertos marineros tirrenos que fingían dirigirse a Naxos. Resultó que eran piratas y, sin darse cuenta de que llevaban a un dios, se dirigieron a Asia, con el propósito de venderlo allí como esclavo. Dionisos hizo entonces que brotara de la cubierta una vid que envolvió al mástil, mientras la hiedra se enroscaba en los aparejos, además convirtió los remos en serpientes y él mismo se transformó en león, y llenó el barco con animales fantásticos y con sonidos de flautas, de tal forma que los piratas, aterrorizados, se arrojaron por la borda, convirtiéndose en delfines...Fue en Naxos donde Dionisos encontró a la bella Ariadna, a quien había abandonado Teseo, y se casó con ella...De Naxos fue a Argos y castigó a Perseo, quien al principio le resistió, matando a muchos de sus seguidores. Dionisos enloqueció a las mujeres argivas, que comenzaron a devorar crudos a sus propios hijos. Perseo, pues, se apresuró a confesar su error y aplacó a Dionisos construyendo un templo en su honor.Finalmente, después de establecer su culto en todo el mundo, subió al cielo y ahora se sienta a la derecha de Zeus como uno de los Doce Grandes dioses"[170].

El carácter cruento de la mitología vinculada a Dionisos es evidente. Su vida pareciera ya marcada por su nacimiento trágico, al ser destrozado por los titanes. Junto a la "carnicería" que acompaña toda presencia dionísíaca, está también el "enloquecimiento" de cuantos entran en contacto con él, particularmente las mujeres (Ménades). Quien mejor ha descrito el enloquecimiento dionisíaco, con la truculencia trágica que de él derivaba, es sin duda Eurípides en sus **Bacantes**, usando el nombre de **Baco**, nombre con el que también se designaba desde antiguo al mismo Dionisos, aunque ése será sobre todo el apelativo con que se lo denominará más tarde en Roma.

La "locura" dionisíaca puede ir asociada a la embriaguez producida por el vino[171]. Era la experiencia de una "euforia" especial, que se expresaba con el

170 R.Graves, **Los Mitos Griegos**, I, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp.125-129, con referencias a las fuentes.

171 Robert Graves llega a postular que el celo de Dionisos por expandir su propio culto en todas partes pudo tener también razones comerciales, sacralizando el esfuerzo por imponer el cultivo de la viña en Europa, Asia y norte de Africa, frente a los intereses de las demás bebidas alcohólicas, particularmente la cerveza, cultivada en Tracia y Frigia, cf., op. cit., p. 129-130, nota 1.

término griego **gános**, que significa precisamente "alegría"[172]. Y no cabe duda que, ya en el siglo VI antes de Cristo, el culto mistérico de Dionisos era celebrado en casi todas las ciudades griegas, y también probablemente fuera de Grecia.

A diferencia de los misterios de Eleusis, que eran celebrados en el **telesterion**, los misterios dionisíacos se festejaban al aire libre, en asambleas nocturnas, sin perjuicio de que también hubiera templos dedicados a Dionisos. Esos misterios iban asociados al cambio de estación, de invierno a primavera, durante los meses de diciembre a marzo. Por lo tanto el culto se asociaba al proceso estacional de la fecundidad de la tierra, como el paso de muerte a vida en la naturaleza. Se celebraban las **Pequeñas Dionisíacas**, que tenían dos momentos progresivos en la celebración: las **Rústicas**, en diciembre y las **Leneas**, a fines de febrero. Pero la celebración culminaba con las **Grandes Dinonisíacas** o **Antesthenias**, en el plenilunio primaveral de marzo.

Las Dionisíacas **Rústicas** eran celebradas en el campo y consistían fundamentalmente en una procesión en la cual se llevaba en andas, junto a otras ofrendas, un **falo** gigantesco de madera, en medio de cantos y gritos de la gente. El festejo sagrado estaba marcado por la picardía sexual, tal como puede verse por el breve relato registrado en la comedia de Aristófanes:

> " **Corifeo**: "Callad todos. ¿No escuchasteis, amigos, la orden de silencio?...
> **Diceopolis**: ¡Silencio, silencio religioso! Tú, portadora del canasto, ve delante. Que Jantias ponga derecho el falo. Deja en el suelo el canasto para que ofrendamos las primicias.
> **Hija**: Madre, dame el cucharón, voy a echar puré de lentejas sobre la torta.
> **Diceopolis**: Está bien, Señor Dionisos, te pido, tras hacer en tu honor y con alegría esta procesión y este sacrificio, festejar alegremente con mi familia las Dionisíacas del campo, libres ya del ejército; y que la paz por treinta años me sea propicia.
>
> (La procesión se pone en marcha)
>
> Hija, lleva con gracia la canasta, tú que la tienes...camina con mucho cuidado, no sea que alguien, sin que lo vean, te robe las joyitas.
> Jantias, vosotros dos debéis llevar derecho el falo, detrás de la canéfora. Yo os seguiré cantando un himno fálico...¡Adelante!
> Fales, compañero de Baco, juerguista, errabundo en la noche, adúltero, marica, tras cinco años te saludo, volviendo a mi pueblo. Hice una paz para mí sólo, de las guerras ya libre. Pues da mucho más gusto, ¡Fales,Fales! pillar robando a linda leñadora, Tracia de Estrimodoro, en el roquedo; cogerla, levantarla en alto, derribarla, despepitarla, ¡Fales, Fales! Si bebes con nosotros, después de la resaca sorberás de mañana un buen plato de paz. Y colgará el escudo encima del rescoldo"[173].

172 **Gános** proviene del verbo **Gethéo** ("gozar"); por lo mismo Dionisos tiene el atributo de **polugethés** ("comunicador de alegría"), cf. Alvarez de Miranda, **Religiones mistéricas**, pp. 78-79.

173 Aristófanes, **Los Acarnienses**, Madrid, Ed. Francisco Rodríguez, "Letras Universales", 1991, pp. 33-35.

Obviamente se trataba de una fiesta con la cual se buscaba, en pleno invierno, asegurar que volviera la primavera, con la fecundidad de los campos y de los animales. Pero, así como la asociación del vino con Dionisos se encuentra en los textos griegos más antiguos (s. IX), la exhibición procesional del falo sagrado ("falloforia") es mucho más tardía (s. IV). Los festejos dionisíacos de invierno continuaban en febrero con las **Leneas**, que tenían como centro precisamente el lagar ("lénos") para la elaboración del vino. Probablemente tenían características orgiásticas y en su transcurso se evocaba a las fuerzas de la naturaleza, representadas por Dionisos, para que rompieran de nuevo la inercia invernal y reapareciera la vida. En la época de Aristóteles (siglo IV) se hacía también una procesión y un certamen literario, así como carreras de antorchas, con que se acompañaba el culto a Dionisos, todo ello organizado por el rey de la ciudad de Atenas, junto con los cuatro encargados de la fiesta, dos de ellos elegidos entre todos los ciudadanos presentes y otros dos de las castas sacerdotales Eumólpidas y Kerikes[174].

Finalmente, la fiesta culminaba con los tres días de las Antesterias o Grandes **Dionisíacas**. En el primer día se celebraba la "apertura de los odres" (**phitoigía**), que terminaba con el ofrecimiento de un odre de vino a Dionisos. Al día siguiente comenzaba el culto mistérico propiamente tal, precedido de un concurso de bebedores con el premio de un odre de vino para el ganador. Venía después la procesión con la imagen de Dionisos, traída por el mar en una barca engalanada con pámpanos de vid. Acompañaban a la imagen sátiros, con el rostro enmascarado, que hacían sonar sus flautas bulliciosamente; se transportaba además un toro para ser sacrificado. El tercer día era el de la culminación del misterio. Tenía lugar en el Bucolion, o palacio real y, según cuenta Aristóteles, como parte del "orden de la antigua constitución de Atenas, anterior a Dracón..., todavía allí se celebra la unión solemne y el matrimonio con Dionisos, de la mujer del rey (**basilinna**)"[175].

Esta **hierogamia**, análoga a la que vimos en el culto de Eleusis, era probablemente el núcleo central del culto dionisíaco, junto con la experiencia extática de la "iluminación visionaria", al estilo de los misterios eleusinos. A esa "luz" que producía la "iluminación" de los iniciados se alude también en las **Bacantes** de Eurípides, donde las Ménades son "enfurecidas por el **divino fuego**", y el Coro, impactado por el Rayo, hace exclamar:"¡Ya veo!",o también:"¡Luz en las tinieblas!".

Por medio de ese rito, que combinaba la iluminación con la fertilidad, Dionisos fecundaba la tierra, garantizando el retorno de la vida luminosa, después del período de oscuridad y muerte invernal. Por lo mismo, el rito celebraba el ascenso de Dionisos Liknites, que volvía del Hades de donde había liberado a su madre Sémele, resucitando como Dionisos Zagreo, después de haber sido devorado

174 Cf. Aristóteles, **La constitución de Atenas**, 57,1, Ed. Antonio Tovar, pp. 191-192.
175 **La constitución de Atenas**, 3,5; pp.48-50.

por los titanes. En efecto, la diosa Atenea logró salvar el corazón de la masacre y se lo llevó a Zeus, quien, **comiéndoselo, lo convirtió en carne propia** para, luego, volverlo a engendrar de Sémele, como nuevo Dionisos Zagreo. Zeus castigó, después, a los titanes y, con su rayo, de sus cenizas formó a los hombres. De ahí provendría el dualismo humano, maligno debido a su "materia" titánica, pero bueno como obra creada por el rayo de Zeus.

La imagen de este nuevo Dionisos toma formas distintas, contrapuestas, resultando un Dionisos "polimorfo", a veces cruel, celoso de su propio culto, enloqueciendo a sus fieles, tal como aparece en **Las Bacantes**. Ese culto báquico llegó más tarde a Roma y, a principios del siglo II, conquistó ahí una multitud de adeptos. Los ritos de identificación con Baco, que convertían a los iniciados en "Bacantes", derivaron en extremos tales de locura que llevaron al Senado romano a emitir el decreto de supresión de sus cofradías secretas. Tito Livio, aun cuando su **Historia de Roma** está marcada por un interés propagandístico a favor del Imperio, describe con crudeza las celebraciones báquicas, así como la cruel masacre contra sus fieles durante los años 186-184, que determinaron la desaparición del culto a Baco en esa ciudad hasta casi dos siglos después, cuando César volverá a restaurar ese culto, en un desarrollo mucho más pacífico.

Según el relato de Tito Livio, en Roma se celebraban también los tres días de culto báquico, correspondientes a las **Antesterias** griegas:

> "Al comienzo era un ritual sólo para mujeres, y era la costumbre que no fuera admitido en él ningún varón. Había tres días destinados cada año en los cuales tenían lugar las iniciaciones a los ritos báquicos, de día, y había la norma de escoger, por turno, a mujeres como sacerdotisas...A partir del tiempo en que los ritos fueron celebrados en común, mezclados hombres con mujeres, y en la libertad de la noche, no hubo forma de crimen, ni tipo alguno de perversión que dejara de cometerse. Había más prácticas lujuriosas entre hombres que entre mujeres. Quienes declinaban realizar un acto abusivo o se negaba a cometer un crimen eran sacrificados como víctimas. No consideraban que nada de esto fuera malo, sino , al contrario, lo veían como la forma suprema de devoción religiosa entre ellos.. los hombres, como locos, con incisiones fanáticas en sus cuerpos, emitían profecías. Las mujeres, vestidas de Bacantes, con el pelo desgreñado y llevando antorchas humeantes, corrían hacia el Tíber y sumergiendo las antorchas en el agua (puesto que contenían sulfuro mezclado con calcio) las sacaban todavía encendidas...El número de esta gente era muy alto, casi constituyendo un segundo estado; entre ellos había algunos hombres y mujeres de alto rango. A partir de los dos últimos años se impuso que nadie mayor de veinte años podía ser iniciado: chiquillos de tal edad eran, así, reclutados para el vicio y la corrupción"[176].

Sin duda, Tito Livio puede estar exagerando un poco la realidad de los Bacantes en la Roma de principios del siglo II, para defender las instituciones del Imperio, incluídas sus formas religiosas tradicionales, tal como deja constancia en el discurso con que el cónsul justificó el decreto de persecución, del año 186. Después de invocar a los dioses romanos, expresa:

176 Tito Livio, **Annales**, XXXIX, XIII, Ed. Harvard University Press, Cambridge, 1983, v. XI, p. 253.

> "Ciudadanos, nunca antes esta plegaria formal a los dioses había sido tan conveniente e incluso necesaria, una plegaria que nos recuerda que éstos son los dioses a quienes nuestros antepasados nos enseñaron a dar culto, y no a esos dioses que llenarían nuestras enloquecidas mentes con ritos viles y ajenos, impulsándonos, como poseídos por las Furias, hacia todo tipo de crimen y de lujuria"[177].

La iniciación al culto de Baco, en Roma, tuvo ciertamente connotaciones macabras, hasta incluir probablemente sacrificios humanos para hacer más "viva" la actualización ritual de la muerte de Dionisos-Baco descuartizado y devorado por los titanes. Por otro lado, durante esas celebraciones nocturnas se consumía gran cantidad de vino, como también se consumía carne cruda de animales sacrificados (**omofagia**), imitando lo que según el mito habían hecho Zeus y las Bacantes; asimismo se practicaba toda clase de libertinaje sexual, como actos que permitían a los iniciados integrarse a la resurrección a la vida fecunda del nuevo Dionisos-Baco[178].

Pero, aun cuando probablemente, en la mayoría de casos, no se cometían los asesinatos y aberraciones sexuales denunciados por Tito Livio; sin embargo, la dimensión **fálica** en la iniciación a jóvenes, menores de veinte años, está certificada incluso por grabados conservados en murales de la época, donde aparece un niño con la cara tapada y un **tirso** dionisíaco en su mano, mientras es conducido por una mujer, y un hombre enmascarado (**Sileno**) descubre un gran **falo** de madera cubierto con un velo; o bien, en otra ilustración, un hombre sostiene la cabeza inclinada de un joven, tapándole los ojos, mientras a su espalda hay una mujer tocando un tambor, y, frente a él, un hombre de barba sostiene un cesto con frutos entre los que destaca con claridad un falo excitado[179].

Los abusos que ciertamente se cometían en estas fiestas orgiásticas determinaron que, una noche del año 186, el Senado iniciara la persecución oficial de las bacanales, haciendo así gala del genio de "derecho civilizador" romano:

> "Muchos durante la noche...fueron tomados presos cuando trataban de escapar y llevados por los guardias que el triunviro había apostado en las puertas. Los nombres de muchos de ellos fueron reportados. Algunos, hombres y mujeres, se suicidaron. Se dijo que, en la conspiración, estaban involucradas más de siete mil personas, hombres y mujeres. Pero los cabecillas de la conspiración sin duda eran Marco y Gaio Atinio de la plebe romana...; ellos fueron los causantes de toda la brujería y las maldades que se habían producido y también ellos eran los supremos sacerdotes y los fundadores del culto...quienes no habían cometido actos a los que se les obligaba por el juramento, ya fuera contra ellos mismos o contra otros, se los condenó a las cadenas, pero aquéllos que habían aceptado cometer actos impúdicos o asesinatos...fueron condenados a la pena capital. Y hubo más ajusticiados que puestos en la cárcel, de entre el gran número de hombres y mujeres de ambas clases sociales...Después de esto, fue asignada a

177 **Annales**, op. cit., XXXIX, XIV, p. 259.

178 Cf. las referencias recogidas por Fr. Cumont, en **Les Religions orientales dans le paganisme romain**, op. cit., pp. 197-199, y nota 26, pp 306-307; asimismo cf. L. Foucher, **Le culte de Bacchus sous l'empire romain**, en Principat, vol II, 17.2, pp. 684ss.

179 Cf. el mismo Cumont, op. cit., pp. 202-203, plancha XVI.

> los cónsules la tarea de destruir todas las formas del culto Báquico, primeramente en Roma y después a lo largo de toda Italia, excepto en los casos en que hubiera habido un altar o imagen consagrado desde antiguo. Para el futuro se ordenó, con decreto del Senado, que no habría más Bacanales en Roma o en Italia"[180].

De esta manera, las celebraciones báquicas desaparecen del escenario hasta la época de César, quien volvió a introducir el culto báquico, bajo la advocación de Liber Pater, tal como lo consigna el antiguo escritor romano Servius: "Consta que fue César el primero en introducir en Roma los misterios sagrados de Liber Pater"[181]. Si bien César quiso volver a instaurar los cultos místéricos en Roma, sin la connotación macabra y desvergonzada de las antiguas bacanales, tomando probablemente como modelo la celebración que se efectuaba en el Serapeon de Alejandría, fundado por los Ptolomeos[182]. Sin embargo, la búsqueda desesperada de vida e inmortalidad por parte de la gente, debido al clima de inestabilidad cultural y política que hacían experimentar con más agudeza la angustia provocada por la conciencia de la fugacidad de una existencia amenazada siempre por el espectro de la muerte[183], determinó que en Roma proliferaran todo tipo de misterios entremezclados. De forma que "los archibovinos de Liber son al mismo tiempo hierofantes de Hécate, sacerdotes de Isis, taurobolios de la Gran Madre, padres de Mitra y participan a la vez en misterios helénicos, egipcios, frigios y persas, todos ellos asociados al culto de Baco...De forma semejante, en Africa, hasta la época de San Agustín, las bacanales del dios púnico, convertido en romano, llenaban las ciudades de su furor sagrado, atrayendo a los iniciados hacia el secreto de los santuarios.

El último emperador romano, Juliano el Apóstata, instruido por los comentarios de Jámblico sobre la teurgia, conoció todavía el sentido oculto de los misterios dionisíacos, que seguían practicándose bajo su reinado"[184].

2. *El "Orfismo"*

Junto con Dionisos, Orfeo es el personaje mítico más presente en la cultura griega y romana de la antigüedad. Proveniente también de Tracia, su ubicación en Grecia no parece tan antigua como la de Dionisos, puesto que no es de la época homérica y, de hecho, ninguno de los 33 himnos homéricos está dedicado a él,

180 Tito Livio, **Annales**, XXXIX, XVII-XVIII, pp. 268-270.

181 "Caesarem constat primum sacra Liberis patris transtulisse Romam", Servius, **Ecl.**, 5,29. El dios Liber es el mismo Baco. La razón del cambio de nombre la conjetura Plutarco en sus **Cuestiones Griegas**: "Por qué llaman a Baco Liber Pater? ¿Acaso porque se convirtió en padre de la libertad para los que bebían? Pues muchos llegan a ser osados y poco a poco, en la embriaguez, van adquiriendo libertad en su forma de expresarse. ¿O porque proporcionó la libación?..." (**Moralia**, 289; Ed. Gredos, Madrid, 1989, vol V, n. 104, p. 97).

182 Cf. Fr. Cumont, **Les religions orientales**..., op. cit., p. 198.

183 Este clima lo ha analizado con agudeza particular E.R. Dodds, en **Paganos y cristianos en una época de angustia**, Madrid, Ed. Cristiandad, 1975.

184 F. Cumont, **Les religions orientales**..., p. 204.

siendo los 87 himnos órficos, denominados "homéricos", de fecha muy posterior[185].

La mitología referente a Orfeo tiene diversas connotaciones. En primer lugar aparece vinculado a la música de la lira, que le enseñaron a tocar las Musas. Orfeo es, así, representado siempre con la lira en sus manos, embelesando con sus melodías a cuantos lo escuchan, dioses, hombres y animales, e incluso los árboles y las rocas danzaban al son de sus sonidos. Esas características podrían vincular a Orfeo con el fenómeno chamánico testimoniado en Siberia, en Escandinavia y en muchos otros lugares[186]. Relacionado con esta tradición musical, se le atribuye el esquema mítico incruento del descenso al Hades y el ascenso a la nueva vida. Su esposa, Eurídice, al huir de Aristeo, que quería violarla, pisó una serpiente, que le causó la muerte, con su mordedura. Entonces Orfeo descendió al Hades con la esperanza de traerla de vuelta a la vida[187]. Allí consigue embrujar con su lira al barquero Queronte, al perro guardián Cervero, e incluso a los tres jueces de los muertos, logrando que se suspendieran las torturas aplicadas a los condenados. Así, pues, el dios de los muertos, Hades, entusiasmado con su música, concedió a Orfeo la liberación de Eurídice, con la condición de que, al salir, Orfeo no mirara nunca para atrás hasta que su esposa hubiera llegado a ver la luz del sol. Orfeo ascendió, pues, con Eurídice, guiándola con el sonido de su lira; pero, cuando Orfeo vio la luz ,se dio vuelta para asegurar que era seguido por Eurídice, antes de que ella viera la luz solar. Y debido a ese error de Orfeo, Eurídice quedó encerrada en la tiniebla, sin poder ascender con él a la nueva vida.

Junto a este mito órfico de descenso-ascenso frustrado, se encuentra también el mito cruento del desmembramiento de Orfeo[188], por culpa precisamente de su enfrentamiento con Dionisos, debido a que Orfeo se identificaba con el dios olímpico Apolo[189], con sus cualidades de belleza ordenada, que lo llevaría, más tarde, a criticar el carácter orgiástico y promiscuo de las Ménades (o Bacantes), protagonistas de los ritos dionisíacos. Incluso, por ello, se atribuye a Orfeo un carácter homosexual. Por todo eso, Dionisos hizo que lo atacaran sus Ménades hasta matarlo, desmembrando su cuerpo y arrojando su cabeza al río Hebro. Pero esa cabeza sagrada permaneció flotando sobre las aguas, junto a la lira , y ambas fueron arrastradas hasta la isla de Lesbos. Ahí la cabeza de Orfeo fue colocada en

185 Así, G. Dottin, editor de los **Argonautas** de Orfeo, considera que "la mayor parte de los **himnos órficos** pueden ser atribuidos a los dos primeros siglos cristianos", Paris, 1930, p.157. Como propiamente homéricos, sólo se reconocen los 33 himnos cuya edición crítica bilingüe, con versión francesa, publicó J. Humbert, en **Homère Hymnes**, París, Ed. Les Belles Lettres, 1959; cf. el análisis del problema que hace el mismo editor en su **Introduction**.

186 Cf. E.R. Dodds, **Los griegos y lo irracional**, op. cit., p. 144; también M. Eliade, **Le chamanisme et les tecniques archaïques de l'extase**, París, Ed. Payot, 1951.

187 Para todo esto, cf. W.K.C. Guthrie, **Orfeo y la religión griega**, Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1970, pp. 31ss.

188 Aunque, en otras versiones míticas, se dice que fue Zeus quien fulminó con su rayo a Orfeo, molesto porque éste banalizaba los misterios (así, Pausanias, **Description de la Grèce**, IX, 30,3, Paris, Ed. Eberhart vol. I).

189 Ya Píndaro, en el siglo V antes de Cristo, en su cuarto poema Pítico, expresa: "La raza de Apolo produce al músico de lira, al padre de los cantos melodiosos, al ilustre Orfeo" (**Píticas**, IV, 175; Ed. crítica (griego/ francés) de Aimé Puech, París, "Les Belles Lettres", 1966, p. 78).

una cueva, convertida en santuario dedicado a Dionisos, y desde allí se convirtió en voz profética, mientras que la lira fue guardada en un templo de Apolo. El oráculo entregado por la cabeza viviente de Orfeo era más cotizado que el oráculo de Delfos; por eso Apolo se molestó y prohibió profetizar a Orfeo. Desde entonces su cabeza dejó de hablar.

En el mito incruento de Orfeo, a diferencia del de Perséfone, queda frustrado el ascenso de Eurídice a la vida exterior (aunque también Perséfone, así como Ishtar en el mito mesopotámico antiguo, tiene que volver periódicamante al Hades). Ello explica que en las celebraciones del culto órfico el protagonista del misterio fuera propiamente el Dionisos Zagreo, despedazado por los titanes, en forma similar a Orfeo. Pero la resurrección, como desenlace propio del "culto mistérico", no se da con Orfeo. Sólo su cabeza cantando y pronunciando oráculos sobrevive, hasta que es definitivamente acallada, para quedar así enterrada en un lugar donde recibía culto en la isla de Lesbos. No era, pues, Orfeo el protagonista de los cultos mistéricos celebrados por los grupos "órficos", sino Dionisos-Baco. Por eso, en los cultos órficos se consumía también la carne viva de una animal (**omofagia**), generalmente un toro, como forma de identificarse con la divinidad (Dionisos). Parece ser que en ese contexto cultual dionisíaco es donde se recitaban los himnos órficos ("orfiká") destinados a provocar el éxtasis del alma que le permitiera abandonar progresivamente su arraigo corporal, para llegar finalmente a la liberación completa en la identificación con la divinidad. De esta manera, los rituales órficos se desarrollaron hasta prescindir ya del mito original de Orfeo, de manera que podría llegar a afirmarse que "una cosa es Orfeo y otra, completamente distinta, el orfismo"[190], si bien este movimiento filosófico-religioso tiene que ver también, sin duda, con la búsqueda humana de inmortalidad y está, además, relacionado con rituales mistéricos o "sacrificios", a los que se refiere despectivamente Platón en un texto de la República[191].

A esa búsqueda de inmortalidad por medio de elementos rituales remiten sin duda las famosas tablillas órficas de oro, descubiertas en algunas tumbas de la Italia meridional y de Creta, cuya antigüedad va del siglo V al siglo II antes de Cristo[192]. Las diez tablillas se hallaron colocadas en el esqueleto, cerca de la mano o del cráneo de los difuntos, obviamente como "amuletos sagrados". Entre ellas destaca el collar con una cajita de oro, dentro de la cual se halló una tablilla enrollada, junto a los restos de una persona de nombre Petelia, según consta en la inscripción. Las inscripciones en ellas gravadas, sobre una finísima capa enrollada de oro, tienen forma métrica y se trata de textos con los que se quiere

190 E.R. Dodds, **Los griegos y lo irracional**, op. cit., p. 144.

191 "Presentan una multitud de libros de Museo y Orfeo, según cuyas recetas realizan sus sacrificios", **República**, libro II, 364e (Ed. Bilingüe, por José M. Pavón, Madrid, 1981, tomo III).

192 Se encuentran expuestas en el Museo Británico de Londres, en el Museo Nacional de Atenas y en el de Nápoles. El estudio crítico de estas 10 "tablillas" ha sido realizado por diferentes autores, ya desde comienzos del siglo XX; aquí remito a Olivieri, **Lameliae Aureae Orphicae**, Bonn, 1915 (Kleine Texte). Pero todas las referencias importantes relativas a las "orfica" pueden verse en Guthrie, **Orfeo y la religión griega**, op. cit., pp. 173-188.

ayudar al difunto, como amuletos mágicos que le permitan encontrar mejor el camino del Más Allá, para entrar en la morada divina. Hay cinco textos distintos, siendo los otros cinco repetición de alguno de los anteriores.

Recuerdan los textos análogos, de los que hablamos anteriormente, que los antiguos egipcios colocaban junto a la momia del difunto para que éste pudiera superar con éxito el juicio del tribunal de Osiris. La diferencia principal está quizá en la precisión con que estas inscripciones informan al difunto sobre la localización concreta de ciertos elementos con que va a encontrarse al entrar en el Más Allá. Así, en la tablilla de Petelia se dice:

> "Hallarás a la izquierda de la mansión del Hades una fuente, y al lado de ella alzado un ciprés blanco. A esta fuente no te aproximes.
> Pero encontrarás otra fuente, del lago de la Memoria, de fresca agua que va fluyendo, y hay guardias ante ella.
> Entonces di: Yo soy criatura de la Tierra y del Cielo estrellado;
> pero mi raza es sólo del cielo . Esto vosotros lo sabéis.
> Sin embargo me consumo de sed y perezco.
> Dadme en seguida la fresca agua que va fluyendo
> del lago de la Memoria.
> Y por sí mismos te darán a beber de la fuente sagrada.
> Y después, junto a los demás héroes tendrás señorío"[193].

Otra se expresa con simbolismos semejantes, aunque en forma más breve:

> "- Me consumo de sed y perezco. Pero dame de beber
> de la fuente que siempre fluye de la derecha, donde está el ciprés.
>
> - ¿Quién eres tú...? ¿De dónde eres?
>
> - Yo soy el hijo de la Tierra y del cielo estrellado".

En otras tres tablillas aparece un simbolismo distinto, relacionado con la identificación del difunto con la divinidad, gracias al apoyo de la Reina del Hades, Perséfone, presente en estas tablillas como si se tratara de personas vinculadas a misterios de Eleusis:

> "Tan pronto como el espíritu ha dejado la luz del sol,
> ve a la derecha tanto cuanto pueda irse, siendo en todo muy cauteloso.
> Salve, tú que has padecido el sufrimiento.
> Eso nunca lo has sufrido antes.
> Tú te has convertido de hombre en dios.
> Un cabrito eres, caído en la leche.
> Salve, salve tú, que viajas por el camino de la mano derecha, por sagradas praderas y bosquecillos de Perséfone".

En otra tablilla, donde se encuentra la inscripción más larga, se retoman estos simbolismos con un mayor desarrollo:

> "Vengo de la pura, la pura Reina de los de abajo,

193 Citado por Guthrie, así como también los otros textos dados a continuación, en **Orfeo y la religión griega**, p. 174.

y Eucles y Eubúleo[194] y otros dioses y daimones:
pues yo también confieso que soy de vuestra estirpe bienaventurada.
Y he pagado la pena por hechos impíos,
O porque el Hado me colocó debajo, o los dioses inmortales,
o...con el rayo fui de las estrellas arrojado.
He escapado del doloroso y triste círculo.
He pasado con raudo pie a la diadema deseada.
Me he hundido bajo el seno de la Soberana, la Reina del Hades.
Y ahora vengo como suplicante a la sagrada Perséfone,
para que por su gracia me envíe a las sedes de los Santificados.
Feliz y bienaventurado, tú serás dios en vez de mortal,
Cabrito, he caído en la leche".

En una tablilla, hallada junto a los restos de una difunta de nombre Cecilia Sacundina, aparecen imágenes parecidas, aunque con aspectos ilustrativos sobre el significado del Lago de la Memoria, a que se aludía antes:

"Ella viene de la pura, pura Reina de los de abajo,
y Eucles y Eubúleo, la criatura de Zeus.
Recibe aquí la armadura de la memoria,
Don celebrado con canto entre los hombres.
Cecilia Secundina, ven, llegada por ley a ser divina".

La imagen "hijo de la Tierra y del Cielo", de la primera inscripción, alude sin duda al mito de Dionisos, devorado por los Titanes, pero de cuyo corazón, salvado de la masacre, Zeus uniéndose a Sémele, engendró al nuevo Dionisos-Zagreo, identificado con Orfeo. De las cenizas de esos Titanes fue creado el hombre, de ahí su carácter terreno, pero gracias al culto mistérico y a los ritos órficos, el "teletes" (iniciado) era ahora de "raza celeste", hijo del cielo estrellado. Las dos fuentes, una a la que no hay que acercarse y otra, la de la Memoria, de cuya agua hay que beber, corresponden a dos destinos distintos para las almas que han de elegir su nueva encarnación. La primera fuente es probablemente la del Olvido (**lethos**), a la que aludirá Platón al final de **La República**, recogiendo sin duda una creencia anterior, de tipo órfico. Según ella, todas las almas de los difuntos debían elegir su propio destino para la ulterior encarnación, según el testimonio de un personaje oriental, que Platón denomina Er, hijo de Armenio, quien habría vuelto a la vida, después de permanecer durante doce días muerto, y habría contado su experiencia del Más Allá:

"Después de salir del cuerpo, su alma se había puesto en camino, junto a otras muchas y habían llegado a un lugar maravilloso, donde aparecían en la tierra dos aberturas que comunicaban entre sí...Y una vez llegados allá, tenían que acercarse a Láquesis (hija de la diosa **Necesidad**), y un cierto adivino los colocaba previamente en fila y tomando después unos lotes y modelos de vida del halda de la misma Láquesis, subía a una alta tribuna y decía...: Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Destino quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro Destino. Que

194 La Reina de los de abajo es Perséfone. Y los otros dos personajes divinos, Eucles y Eubúleo, son sin duda Hades, dios del ínfero, esposo de la raptada Perséfone, y Zeus, bajo el epíteto, frecuente, de Eubúleo; cf. Guthrie, **op. cit.**, p. 180.

> cada uno escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud no admite dueño, cada uno participará más o menos de ella, según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es de quien la elige; no hay culpa alguna en la Divinidad...Al ir al Hades hay que llevar esta opinión firme como el acero, para no dejarse allí impresionar por las riquezas y males semejantes...;antes bien hay que saber elegir siempre una vía media entre los extremos y evitar los posibles excesos en uno u otro sentido, tanto en esta vida como en la ulterior, porque así es como llega el hombre a mayor felicidad...Tal era aquel interesante espectáculo en que las almas, una por una, escogían sus vidas, el cual, al mismo tiempo, resultaba lastimoso, ridículo y extraño, puesto que la mayor parte de las veces se hacía elección según a lo que se estaba habituado en la vida anterior...Y (Er) dijo que había visto allí cómo el alma que en un tiempo había sido de Orfeo, elegía vida de cisne, por odio contra el linaje femenino, ya que no quería nacer engendrada de mujer a causa de la muerte que había sufrido a manos de éstas...Y después de haber elegido su vida todas las almas, se acercaban a Láquesis por el mismo orden que les había tocado; y ella daba a cada uno, como guardián de su vida y cumplidor de su elección, el Destino que había escogido...de allí, sin que pudiera volverse, (el alma) iba al pie del trono de la **Necesidad** (Ananke) y, pasando al otro lado y acabando de pasar asimismo los demás, se encaminaban todos al campo del **Olvido**, a través de un terrible calor asfixiante...Al caer la tarde acampaban junto al río de la Despreocupación, cuya agua no puede contenerse en vasija alguna, y todos debían beber cierta cantidad de aquella agua; bebían más quienes no eran contenidos por la discreción y, al beber, cada cual se olvidaba de todas las cosas..."

Y Platón concluye el libro diciendo:

> "Este relato no se perdió y aún nos puede salvar a nosotros si le damos crédito, con lo cual pasaremos felizmente el río del Olvido y no contaminaremos nuestra alma...Para que así, tanto acá, como también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices"[195].

Pues bien, en contraste con el río del Olvido, cuyas aguas llevan a la reencarnación en el "doloroso y triste círculo", las tablillas órficas hablan de la fuente de agua fresca, procedente del Lago de la Memoria, expresada también como "armadura de la memoria" que permite al alma no volver a caer en los mismos desatinos de las encarnaciones anteriores, eligiendo "según a lo que se estaba habituado en la vida anterior", expresado con la imagen de "beber sin discreción, olvidándose así de todas las cosas...". Bebiendo esa agua de la Memoria, sin la cual "se consume de sed y perece", el alma accede a "tener señorío entre los demás héroes", pasando "con raudo pie a la diadema deseada". Al mismo tiempo, una de las tablillas atribuye al alma del difunto el haber "pagado la pena por hechos impíos (cometidos en encarnaciones anteriores), o porque el Destino me puso debajo, o los dioses inmortales, o...con el rayo fui arrojado de las estrellas".

La alusión a las estrellas toca otro tema órfico, y también "gnóstico", que es la creencia según la cual los "iniciados" llevaban dentro una "chispa" divina procedente del "éter estelar" (materia con que se consideraba que estaban hechas

195 Platón, **La República**,614-621, op. cit.,pp. 176-187. La creencia en la reencarnación de las almas, característica del **orfismo**, de donde lo toma Platón, se encuentra también en otros autores helénicos, particularmente en Empédocles; así, en sus **Purificaciones**, expresa: "Yo he sido mancebo y doncella, arbusto, ave y mudo pez del mar" (citado en Guthrie, **Orfeo y la religión griega**, p. 177).

las estrellas)[196]. Los grupos órficos consideraban que el alma inmortal, por su origen divino, estaba hecha de una "chispa de éter" procedente de las estrellas, donde habitan los dioses inmortales y, por eso mismo, una vez liberada de su encarnación corporal, volvía a su punto de origen estelar[197].

Las referencias de algunas tablillas a Perséfone, como la "pura Reina de los de abajo" (Hades), remite a la celebración mistérica, como medio ritual de identificación con la diosa (Perséfone) o el dios (Dionisos/Orfeo) para que "por su gracia, envíen el alma a las sedes de los Santificados", dándole así la suprema felicidad al anunciarle su nueva identidad:

> "Tú te has convertido de hombre en dios"...
> "Feliz y bienaventurado, tú serás dios en vez de mortal"...
> "Ven, llegada por ley a ser divina".

Probablemente la extraña expresión, repetida en dos ocasiones: "Un cabrito eres, caído en la leche", alude también a esa identificación con la diosa de la fertilidad y del nuevo renacer, Perséfone, de manera semejante a la otra expresión: "Me he hundido bajo el seno de la Soberana".

Asimismo el "haber pasado con raudo pie a la **diadema (stephanos)** deseada" remite probablemente a la corona de yedra y guirnaldas con que los "iniciados" órficos celebraban sus ritos de misterios. Y, además, visualizaban la llegada al Hades de estos iniciados ("teletai", o también denominados "osioi") como el acceso a un banquete. Platón, en **La República**, denosta con agudeza esa pretensión como resultado de los ritos órficos:

> "Museo y su hijo (Orfeo) conceden a los buenos, en nombre de los dioses, dones todavía más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos **(ósioi)** en el que les hace pasar la vida entera coronados **(estefanomenous)** y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna"[198].

Sin embargo, como resultado de una evolución ulterior, el "orfismo" tenía como referencia principal "textos" órficos, a diferencia de los cultos místéricos que se centraban en las "cosas sagradas" (ta ierá) del rito; esta diferencia se destaca en un antiguo texto de Diodoro de Sicilia, en los inicios del imperio romano:

> "Están las exposiciones que traen los **poemas órficos** y las **cosas** a las que se introduce en los misterios, cuyo contendido no es lícito comunicar al no iniciado"[199].

196 Así, por ejemplo, Aristóteles, **Del Cielo**, libro I.

197 Cf. los datos aportados por Guthrie, **Orfeo**...,p. 186-188. Es de notar la semejanza de esta concepción con la de ciertos grupos **gnósticos** cristianos posteriores (Cf. por ejemplo, Hipólito de Roma,refiriéndose al gnóstico Valentín, en sus **Philosophumena**, VI, XXXVII, 7; o también, Clemente romano, en **Stromata**, VI,VI, 52, 3-4).

198 **República**, 363 d, op. cit. p. 66.

Asimismo, más tarde, Pausanias comenta:

> "Quien haya visto una iniciación en Eleusis o haya leído los **textos** llamados **órficos**, sabe lo que quiero decir"[200].

El "orfismo" evolucionó, pues, hacia una interiorización éticoreligiosa, basada en textos sagrados, que incluían ciertamente himnos dedicados a Orfeo[201], y no tanto en un "culto" vinculado a ese personaje divino. Las celebraciones mistéricas, o "sacrificios" en que participaban sus devotos, tenían como protagonista a Dionisos-Baco, aunque rápidamente fueron desprovistas de los antiguos caracteres sangrientos propios de esos cultos (**omofagia**), hasta llegar a prohibir el consumo de carne animal y los ritos de sexualidad, llegando incluso, a veces, a prescribir el celibato.

Así, las características esenciales de esta filosofía órfica eran cuatro:

1. La convicción de que el cuerpo (**soma**) constituye una prisión o tumba (**sema**) del alma, la cual es preexistente a la actual permanencia corporal y es de naturaleza inmortal;
2. Las consecuencias desagradables derivadas de los pecados cometidos pueden ser eliminadas por medio de ritos;
3. Prohibición de matar a nadie y de comer carne animal, a lo cual se añadían restricciones en la vida sexual hasta llegar a veces al celibato total;
4. El alma inmortal se reencarna en formas corporales sucesivas hasta que logre superar todas las consecuencias del pecado cometido en su existencia encarnada anterior, gracias al esfuerzo ascético y la práctica ritual "órfica".

Estas características del orfismo se encuentran también en los grupos "pitagóricos". La creencia en la inmortalidad del alma y en su reencarnación, así como el esfuerzo "catártico" o purificatorio para liberarse del cuerpo, están en ambos sistemas. La diferencia principal radica quizá precisamente en su relación con los misterios. Mientras para Pitágoras el dios fundamental es Apolo, el dios del orfismo era Dionisos, a pesar de las características "apolíneas" de Orfeo. Y si bien, en el mito, Orfeo es desmembrado por orden de Dionisos, paradojalmente los ritos órficos remitían a Dionisos, aun cuando posteriormente fueron corregidos de su carácter orgiástico, el cual era sustituido por los preceptos éticos de purificación. Además Pitágoras fue un cultor de los números matemáticos y, por lo mismo, se interesó por las proporciones musicales, que basaba en los números. De ahí que la música, como la matemática, reflejaba la harmonía del universo, a la cual el hombre debía plegarse gracias a su esfuerzo de liberación purificatoria ("catharsis"). Así, pues, lo que más interesaba a Pitágoras de Orfeo, por lo que se consideraba su devoto[202], era su carácter musical, que le permitía

199 Diodoro de Sicilia, 3,62.8
200 Pausanias, **Description de la Grèce**, 1.37.4 (trad. Fr. M. Claver, Paris, Ed. Eberhart, 1814-1821, vol. I).
201 Cf., Pausanias, op. cit. 9.30.12.

pacificar a todos los seres con su lira melodiosa, purificándolos de la ruptura del orden cósmico. El pitagorismo constituye, de hecho, una verdadera "ecología cósmica" a la cual debe plegarse el ser humano si quiere superar su condena en la carne y reducir así a unidad toda la multiplicidad mundana[203].

Para el orfismo, también el ideal es la harmonía del hombre consigo mismo y con el universo, gracias al esfuerzo purificatorio; pero ello pasa por la identificación con la divinidad gracias al rito mistérico, aunque ya no orgiástico ni cruento, debido a que Orfeo, al ser despedazado por objetar esa violencia ritual, hizo posible la transformación del rito dionisíaco, centrándolo en la esperanza de una harmonía definitiva. Sin embargo, entre los grupos "órficos", se dieron formas degradadas de práctica ritual, al pretender que la purificación lograda por los iniciados ("téletai") en esos ritos órficos aseguraba por sí misma la sobrevivencia feliz en el mundo del más allá. Los órficos que así pensaban eran denominados "orfeotelestai" y tendían al sectarismo que excluía de la salvación futura a los no iniciados en el rito. Platón critica con aguda ironía esa pretensión, en el texto de la **República**, al que ya antes aludimos:

> "Hay charlatanes y adivinos que frecuentan las puertas de los ricos y los persuaden de que tienen a su disposición una gracia otorgada por los dioses, la cual opera por medio de sacrificios y encantamientos, si un hombre o uno de sus antepasados ha cometido alguna falta, para remediar el problema en una atmósfera de placer y diversión...Y presentan para ello una cantidad de libros de Museo y de Orfeo, según cuyas recetas realizan sus sacrificios. De este modo persuaden no sólo a individuos sino a ciudades de que hay medio de redención y purificación del pecado por medio de sacrificios y de juegos placenteros de niño, válidos tanto para los vivos como para los que ya han muerto. Llaman **teletai** a estas ceremonias que nos liberan de las turbaciones del otro mundo y si , en cambio, no ejecutamos sus sacrificios nos espera un terrible destino"[204].

La crítica a la falsa filosofía de ciertos grupos órficos aparece ya en un texto del **Hipólito** de Eurípides, cuando pone en boca de Teseo la burla en contra de su hijo, Hipólito, porque se enorgullece de leer libros órficos:

> "Ahora, pues, ufánate y trafica con la mercancía de tu alimentación vegetariana y, teniendo como señor a Orfeo, incorpórate a la orgía de Dionisos, venerando el humo de sus muchos escritos. ¡Estás atrapado! Yo recomiendo a todo el mundo que escape de tal tipo de hombres, pues van a la caza con palabras respetables, pero maquinan la desvergüenza"[205].

En los "sacrificios" órficos tenían también lugar lo que Platón designa como "juegos placenteros de niños" (**paidías edonóon**). Ello podría haber consistido en

202 Cf. la referencia hecha por Jamlico, en su **Vida de Pitágoras**, n. 64.

203 En esta línea se ubica el epitafio mortuorio conocido como inscripción de Cumas, que decía: "Nadie sea enterrado aquí que no haya sido hecho un Baco", en Kern, **Orpheus**, p.5, n.2, cit. en Guthrie, **Orfeo y la religión griega**, op. cit., p. 207.

204 República, II, 364 e

205 Eurípides, **Hipólito**, 952ss, Versión española de Antonio Guzmán, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1995, p.217.

un mimo de juegos infantiles por medio del cual se buscaba reproducir ritualmente una tradición mítica referida a Dionisos-Zagreo a quien, una vez vuelto a la vida después de haber sido despedazado por los titanes, Zeus entregó, como niño vuelto a nacer, a unas ninfas, quienes "lo mimaron y lo alimentaron con miel". Esos "mimos" pudieron haber también consistido en "juguetes" que, de esta manera se representaban en el ritual órfico, al que alude Platón. De hecho, mucho más tarde, San Clemente de Alejandría hace alusión a esa parte del mito, aunque la atribuye no al mimo de las ninfas, con el nuevo nacido Dionisos, después del despedazamiento, sino a los mismos Titanes, quienes, antes de despedazarlo, engañaron a Dionisos:

> "los Titanes se introdujeron con engaños, lo sedujeron con juguetes infantiles (paidariódesin athurmasin) y lo desgarraron miembro a miembro, infante indefenso como era, según dice el poeta de los misterios, Orfeo el tracio..."[206].

Pero esa degradación o vana entretención, presente en los grupos órficos, no quita el carácter más propiamente ético que los "teletai" asociaban también a los ritos mistéricos que celebraban. El mismo Platón distingue a ambos grupos al comentar en el Fedón: "Como dicen los de las **iniciaciones**, 'son muchos los portadores de tirso, pero pocos los fieles de Baco (Bacoi)'".

Aunque Platón interprete de otra forma el significado de la transformación en **Bacoi**:

> "En mi opinión, éstos (Bacoi) no son sino aquellos que han entregado sus vidas a la verdadera filosofía"[207].

Sea como sea, el carácter aparentemente místicoético del orfismo explica la atracción que, más tarde en Roma, experimentó el cristianismo por la imagen mítica de Orfeo[208], así como por el dualismo ascético que, bajo la influencia del maniqueísmo, se introdujo en las comunidades cristianas más puritanas.

3. *Misterios de Isis y Serapis*

La llegada al mundo grecoromano del culto a Isis tuvo sin duda como punto de partida la celebración de la diosa tal como tenía lugar en el santuario del **Serapeon**, creado por Ptolomeo I Soter en la ciudad de Alejandría, a fines del siglo IV[209]. Ptolomeo I, probablemente con fuertes razones políticas más que religiosas, quiso aprovechar la coincidencia de la religiosidad popular egipcia y griega, relacionada con Osiris y Apis entre los egipcios, y con Dionisos-Baco entre los griegos, para fusionar en una sola divinidad ambas tradiciones religiosas

206 Clemente de Alej., **Protrepticus**, 2.17.2-18.1, Ed.de Otto Stählin,op. cit., p. 14.
207 **Fedón**, en **Diálogos**, n. 69 c y d, Ed. Gredos, Madrid, 1988, p. 50.
208 Se encuentra en numerosas lápidas de tumbas cristianas identificado con el "Cristo buen pastor"; incluso podría Orfeo haber sido representado como crucificado, de acuerdo al famoso cilindro de hematita conservado en Berlín, cuyo personaje en cruz tiene la inscripción: Orfeos Bákkikos, del siglo III después de Cristo (Cf. Guthrie, **Orfeo y la religión griega**, op. cit., pp. 266-269).
209 Cf. Cumont, **Les religions orientales dans le paganisme romain**, op. cit., pp. 69-70.

populares y, de esta manera, aglutinar a ambos pueblos bajo una sola dirección político-religiosa. Esa fue la razón más probable de que decidiera construir el **Serapeon**[210], aun cuando Plutarco recoge la tradición según la cual el monarca decidió construir el santuario movido por una revelación celestial:

> "Ptolomeo Soter vio en sueños la estatua colosal de Plutón en Sinope, sin saber ni haber visto antes qué forma tenía, la cual le ordenaba que la transportara con la mayor rapidez posible a Alejandría...Y una vez transportada...persuaden a Ptolomeo de que no es la estatua de ningún otro dios sino de Serapis; en el lugar de donde venía, en efecto, no era nombrada así, pero, transportada a Alejandría, obtuvo el nombre con que se designa a Plutón entre los egipcios: Serapis. Por lo cual Serapis es común a todos (griegos y egipcios), como ciertamente saben que lo es Osiris quienes participan en los ritos sagrados"[211].

Por un lado, el nombre de la nueva divinidad, "Serapis", si bien inexistente en la historia egipcia anterior, razón por la cual su culto fue resistido por la vieja casta sacerdotal egipcia, proviene de la fusión entre Osiris y Apis[212], divinidades muy queridas por el pueblo egipcio, Y, por otro lado, la imagen de esa nueva divinidad es una copia del Plutón típicamente griego, con el cual los helénicos de Alejandría podían sentir gran familiaridad. Ambos pueblos, que convivían en la misma ciudad, podían, de esta manera, compartir el culto místérico de muerte-vida que iba asociado a los mitos de Osiris-Apis o de Dionisos-Baco, respectivamente. De hecho Heródoto, como resultado de su visita a la ciudad de Alejandría, señalará esa identificación: "Osiris es Dionisos, según la lengua griega"[213].

La fuerte presencia de la diosa Isis, esposa-hermana de Osiris y madre del niño divino Harpócrates (el Horus egipcio), a quien lleva a menudo en sus brazos, conllevó asimismo cierta mimetización de la Isis egipcia con la Deméter griega, también denominada Ceres, en el culto alejandrino. A ello alude Heródoto cuando, refiriéndose a "la iniciación de Ceres, o **Tesmoforias**, según las llaman los griegos", cuenta que "las hijas de Danao trajeron esos misterios de Egipto, y de ellas las aprendieron las mujeres del Pélago; el uso de esta ceremonia se abolió en el Peloponeso, después que fueron arrojados de allí sus antiguos moradores por los dorios, siendo los arcades los únicos...que conservaron aquella costumbre"[214].

La identificación de Serapis con Dionisos y de Isis con Demeter muestra, por lo demás, las raíces egipcias de los cultos místéricos grecoromanos. De hecho, fue a través de las escuadras egipcias y de sus mercaderes y marinos que el culto

210 Cumont, **Les religions orientales**..., op. cit., pp. 71ss.
211 Plutarco, **Moralia. De Iside et Osiride**, op. cit. n. 28, pp. 111.113.
212 La hipótesis según la cual el nombre provendría de Mesopotamia, **Shar-apsi**, cuyo significado sería "señor del océano", ha sido definitivamente descartada como descabellada (cf. el mismo Cumont, **Les religions orientales**..., nota 1 del capítulo IV, pp. 231-232, con todos los antecedentes al respecto). Por su parte, San Isidoro de Sevilla, en sus **Etimologías**, considera que Serapis es un nombre compuesto de los términos **Soros**, que en griego significa "tumba", y **Apis** (**Etymologiarum**, lib. VIII, cap. XI, Migne, P.L. 82, col 323).
213 Heródoto, **Historia**, II, CXLIV, op. cit., vol I, p. 208.
214 Heródoto, **Historia**, II, CLXXI, pp. 225-226.

de Isis y de Serapis se extendió por las costas de Siria, de Asia Menor, de Tracia y de Grecia[215].

En el siglo II, el escritor Apuleyo, que, aunque nacido en Cartago, se formó en Grecia y en Roma, para volver después a su país natal, entre otras obras escribió su famosa "novela" **El asno de oro**, o **Metamorfosis**, debido a que el argumento se centra en las diversas transformaciones que sufre el joven Lucio, convertido en asno, hasta poder llegar a recuperar su forma original de ser humano. Pues bien, ello ocurre gracias a la intervención de la diosa Isis, quien, al devolverle su identidad humana original, lo introduce en sus misterios como sacerdote. Pero ello se produce después que el "asno de oro", encontrándose en una playa de la ciudad de Corinto, como explicación "etiológica" del origen del santuario dedicado a Isis en esa ciudad, desesperado por su suerte, invoca a la diosa "Reina del cielo":

> "Tú que con tu pálida claridad iluminas todas las murallas, con la humedad de tus rayos das vigor y fecundidad a los sembrados y en tu marcha solitaria vas derramando tenues resplandores, sea cual fuere la imagen que en buena ley hayan de figurar en tu advocación, tú, asísteme en este instante colmado de desventuras...Despójame de esta maldita figura de cuadrúpedo: devuélveme a mi familia, devuélveme mi personalidad de Lucio y si alguna divinidad ofendida me persigue con su implacable cólera, séame al menos lícito morir, ya que no me es lícito vivir"[216].

Se le aparece, entonces, la diosa con esta carta de presentación que muestra la identidad múltiple que se le asignaba:

> "Aquí me tienes, Lucio; tus ruegos me han conmovido. Soy la madre de la inmensa naturaleza, la dueña de todos los elementos...soy la divinidad única a quien venera el mundo entero bajo múltiples formas, variados ritos y los más diversos nombres. Los frigios, primeros habitantes del orbe, me llaman diosa de Pessinonte y madre de los dioses; soy Minerva Cecropina para los atenienses autóctonos; Venus Pafia para los isleños de Chipre; Diana Dyctimna para los saeteros de Creta; Proserpina Estigia para los sicilianos trilingües; Ceres Actea para la antigua Eleusis; para unos soy Juno, para otros Bellini, para los de más allá Rhamnusia; los pueblos del sol naciente y los que reciben sus últimos rayos de poniente, las dos Etiopías y los egipcios poderosos por su antigua sabiduría me honran con un culto propio y me conocen por mi verdadero nombre: soy la reina **Isis**...Pero has de recordar ante todo que el resto de tus días, hasta exhalar el último suspiro, te debes a mi servicio...Por lo demás, tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo y cuando, llegado al término de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas de Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los Campos Elíseos, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino"[217].

215 Cf. al respecto, Cumont, op. cit., p. 75, con las fuentes aportadas en notas 20 y 21.
216 Apuleyo, **El asno de oro**, libro XI, 2, Madrid, Ed. Clásicos Gredos, 1983, p. 323.
217 **El asno de oro**, libro XI, nn. 5 y 6, pp. 325 y 327,

Luego Apuleyo narra la participación de Lucio, como sacerdote, en el culto mistérico de Isis. Terminado el período de las tempestades invernales, comenzaba la época de navegación sin peligro por el Mediterráneo. Y el período era iniciado con una navegación ritual de la barca de Isis, cuyo símbolo recuerda la antigua barca solar de Atón que vuelve a salir por el oriente, una vez terminado el período nocturno o invernal[218].

La ceremonia por las calles de la ciudad corresponde al mismo esquema de las Grandes Eleusíacas en honor a Deméter: la procesión multitudinaria, precedida de personajes grotescos, como los míticos Ganimedes y Pegaso, con coros de flautistas, seguidos por

> "la riada masiva de los iniciados en los divinos misterios: hombres y mujeres de todas las clases sociales, de todas las edades, flamantes por la inmaculada blancura de sus vestiduras de lino...Los pontífices sagrados, como grandes personajes, iban enfundados en blancos lienzos que les ceñían el pecho y les caían sin vuelo ninguno hasta los pies; llevaban los símbolos augustos de los dioses todopoderosos...Inmediatamente detrás, accediendo a caminar sobre piernas humanas, marchan ahora los dioses. El primero, de aspecto sobrecogedor, era el gran mensajero que enlaza el cielo y el infierno, de rostro negro o dorado, pero ciertamente sublime, sobre su largo y erguido cuello de perro: se llama Anubis, lleva un caduceo en la mano izquierda y agita con la derecha una palma verdosa. Le iba a la zaga una vaca levantada en ancas; esa vaca, símbolo de la fecundidad, encarnaba a la diosa como madre universal; iba apoyada a la espalda de un santo sacerdote que la sostenía sin perder su hierática compostura. Otro sostenía la **cesta (Kiste) de los misterios**, que guardaba celosamente en su interior los secretos de la sublime religión...; de una urna artísticamente vaciada...sobresalía en amplia curva el contorno del asa, a cuyo vértice iba anudado un **áspid** con la cabeza muy erguida y el dilatado cuello todo erizado de escamas"[219].

El libro termina refiriéndose al rito mismo de iniciación, constitutivo del misterio propiamente tal. Antes de ello se le exige el cumplimiento de las abstinencias previas: diez días sin comer carne y sin beber vino. Luego Apuleyo, consciente del carácter secreto del ritual mistérico que no puede decirse al no iniciado, da a su narración el suspenso adecuado:

> "Luego el sacerdote manda que se alejen todos los profanos, me viste con una túnica de lino por estrenar y, cogido de la mano, me lleva al mismísimo tabernáculo del templo. Tal vez, lector estudioso, preguntarás con cierta ansiedad qué se dijo, qué pasó luego. Te lo diría si fuera lícito decirlo, lo sabrías si fuera lícito oírlo. Pero contraerían el mismo pecado tus oídos y mi lengua. Impía indiscreción en mi caso, temeraria curiosidad en el tuyo. No obstante, en atención al probable fondo de piedad que anima tu impaciencia, no quiero atormentarte prolongando tu angustia. Escucha, pues, y ten fe; **vas a oír la verdad:**
>
> **Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina (Perséfone) y, a mi regreso, crucé todos los elementos; en plena noche vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé (epopte) cara a cara y los adoré de cerca.**

218 Op. cit., nn. 5-8.
219 Op. cit., nn. 10 y 11.

> Esas son mis noticias; pero, aunque las has oído, estás condenado a no entenderlas"[220].

Apuleyo señala que, después de la iniciación a la que fue sometido Lucio, éste siguió saboreando, durante unos días, aquella **contemplación** recibida[221]. Sobre el carácter de esta experiencia de **iniciación contemplativa**, es muy probable que tuviera alguna dimensión extática, similar a la que ya vimos en relación a los cultos eleusinos. Probablemente ese "éxtasis" era, asimismo, ayudado por algún tipo de droga contenida en el **kiste**, que aparece también asociado al culto de Isis[222]. Ello podía incluir la identificación ritual del iniciado con la diosa, por medio de la simulación de la muerte de aquél (identificado con Osiris), envolviendo su cuerpo con una túnica, como si estuviera momificado, sosteniendo con sus manos dos espigas y cubriendo su cabeza con una diadema de color rojo con la serpiente (**ureus**) que simbolizaba a Isis[223].

Siguiendo, sin embargo, el relato de Apuleyo, después le sobrevino a Lucio otra religiosa sorpresa:

> "Yo estaba desde luego iniciado en los misterios de Isis, pero me faltaba todavía la **iluminación** que confieren los misterios del gran dios, padre supremo de los dioses, Osiris, el Invencible"[224].

Aquí, Apuleyo hace una sutil crítica al "negociado" con que los sacerdotes de los diversos cultos mistéricos se aprovechaban a menudo para enriquecerse, cobrando a los iniciandos por sus servicios religiosos. Aun así, Lucio se somete a una segunda iniciación, ahora al culto de Osiris (Serapis)[225], después de abstenerse nuevamente de carne y vino durante diez días y de raparse la cabeza. Terminada esa preparación:

> "Una vez **iluminado** por las orgías nocturnas del dios supremo, ya frecuentaba, seguro de mí mismo, el culto sagrado de la religión hermana"[226].

Finalmente, se le exige a Lucio una tercera y última iniciación, a la que el autor da una importancia especial, cargada de intención, y que constituye probablemente la "moraleja" del libro. Los dioses le ordenan inesperadamente que se someta a ella y él reacciona con perplejidad:

220 Op. cit., n.23, p. 343.
221 Op. cit., n. 24, p. 344.
222 En el Museo del Capitolio, de Roma, se muestra un bajo relieve de la cesta (**kiste**) del ritual de Isis, decorada con una luna creciente y dos espigas; sobre la tapa del cesto ritual hay una **serpiente** enrollada con la cabeza erguida de Isis, como diosa de la fertilidad y la resurrección; y sobre ella hay la inscripción que dice: Isidi sacrum, cf. Cumont, **Les religions orientales**..., op. cit., Placha VI, p. 74.
223 Cf. Cumont, op. cit., nota 106, p. 245, así como la Plancha V, p. 70, donde se muestra la imagen de una joven mujer romana, iniciada en el misterio de Isis, según la estatuilla encontrada en las ruinas del templo de Cirene.
224 Op. cit. n. 27, pp. 346-347.
225 Serapis aparece, con la presencia de sus flautistas sagrados, en el cortejo de la procesión inicial, quienes "repetían el himno propio del dios y de su templo" (**El asno de oro**, n. 9, p. 330).
226 Op. cit., n. 28, p. 348.

"No poco preocupado o, mejor dicho, en el colmo de la perplejidad, me perdía en interminables consideraciones: ¿qué objeto podría tener aquella nueva e inaudita pretensión del cielo?..."[227].

Con todo, obedece la orden y vuelve a practicar los diez días de abstinencia; pero ahí se produce un tipo nuevo de "iniciación":

"Muy pocos días después, el primero entre los grandes dioses, el más grande entre los primeros, el mejor entre los más augustos y el que reina entre los mejores, es decir, Osiris, **se me apareció en sueños** - no disfrazado bajo cualquier extraña apariencia, sino mostrándoseme **cara a cara**-, y se dignó dejarme oír su voz veneranda: me animó a continuar resueltamente en el foro la gloriosa carrera ya emprendida de **abogado**, sin dejarme intimidar por las críticas malévolas que mi ardua labor profesional y mi cultura habían suscitado en Roma. Y para no verme confundido con la masa de adoradores en el ejercicio de su culto, me admitió en el colegio de sus Pastóforos y hasta me ascendió a la dignidad de decurión quinquenal. Una vez más me hice rapar la cabeza, y sin velar ni cubrir mi calvicie, sino luciéndola por los cuatro costados, cumplía con alegría las funciones propias de aquel antiquísimo colegio, fundado en tiempos de Sila"[228].

El asno de oro concluye, así, con una notable lección o "moraleja": La búsqueda de inmortalidad, intentada desesperadamente a través de los cultos mistéricos, pasa por la simple fidelidad a las tareas intramundanas, exigidas por la profesión de cada uno. La "**iniciación**" salvífica no puede darse al margen de la inserción concreta en la vida y sus exigencias de bien común. En eso consistía la tercera y definitiva iniciación a la que el dios supremo, Osiris (Serapis) quiso someter personalmente, "en sueños", y no por medio de "hierofantes", al buen Lucio, retornado ya de su terrible metamorfosis en **asno**. Tenemos aquí, de nuevo, planteado el tema ético, que estaba también presente en los cultos órficos. Sin embargo, la tradición egipcia, si bien en sus ritos mortuorios de regreso a la vida incluía exigencias éticas, como vimos en la "declaración de inocencia" del difunto ante el tribunal de Osiris, éstas eran absorbidas por el carácter "mágico" del ritual, el cual constituía la fuerza principal de atracción de los misterios egipcios.

Ello determinó también su penetración en Roma. En efecto, los misterios egipcios llegaron, más tarde, a Roma, donde, en el medio popular, se consolidó de tal manera el culto a la pareja divina egipcia, Isis y Serapis, que los esfuerzos por desarraigarlo, ejercidos con fuertes persecuciones, de parte de Augusto y Tiberio, después de la muerte de César (año 43), no surtieron ningún efecto.

227 Op. cit. n. 29, p. 349.
228 Op. cit. n. 30, p 350.

El culto fue extendiéndose cada vez más por Italia y, desde ahí, por toda Europa[229]. De forma que, a la muerte de Tiberio, Calígula decidió apoyar ese culto y hacer construir un templo a Isis **Campensis** (el Iseum) en el Campo de Marte. A partir de entonces, estos cultos gozaron del favor de los emperadores[230]. Será así como Minucio Felix constatará que "estos cultos sagrados, en otro tiempo egipcios, son ahora también romanos"[231]. Y en Roma seguían teniendo las mismas características que habían tenido en Egipto y, después, en su expansión hacia Grecia y Asia Menor. El 5 de marzo tenía lugar el **Navigium Isidis** a lo largo de la costa, transportando la imagen de Isis en medio de los gritos y la euforia de la gente. Luego, entre los días 26 de octubre y 3 de noviembre, se celebraba el rito de la "búsqueda" del cadáver de Osiris por parte de la diosa Isis, acompañada por los lamentos de sacerdotes y pueblo fiel. El rito culminaba con el "hallazgo" **(Inventio)** del cuerpo y su ulterior resurrección, en medio del júbilo de la gente que llenaba las calles de la ciudad.

No obstante, las fiestas populares no quitaban el carácter "secreto" de la iniciación a los ritos de muerte-vida, por medio de los cuales cada persona buscaba asegurar su sobrevivencia en un "Más Allá" feliz, resucitando gracias a su identificación con Osiris-Serapis, con el apoyo de las lamentaciones rituales de Isis. Con ello, los fieles que habían sido iniciados en esos misterios esperaban poder lograr el **refrigerium**, después de haber superado el calor sofocante del país de los muertos. De ahí que en algunas tumbas romanas antiguas se encuentre este epitafio: "Que Osiris te otorgue el agua fresca"[232]. Esta agua fresca remite también a la del lago de la Memoria de que hablan las "orfica", particularmente la de Petelia, de que hablamos antes, con la imagen del "refrigerio" en un descanso pacífico (**"que en paz descanse "**), después del agotamiento de un camino caluroso.

229 El impacto de los cultos egipcios ("egipcíaca") en el mundo grecoromano y, posteriormente, europeo en general, ha sido estudiado con detalle en diversos trabajos recogidos en la monumental obra **Aufstieg und Niedergang der Römishen Welt**, vol II.17,"Principat", Berlín, Ewd. Walter de Gryter, 1984 (Michel Malaise, **La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain**, pp. 1615-1691; Jean Leclant, **Aegytiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes**, pp. 1692-1709). Más allá del Imperio Romano, el culto a Isis siguió penetrando en lugares y épocas cada vez más cercanas a nosotros, hasta el punto de que algunos hacen derivar de Isis el origen del mismo nombre de la ciudad de Paris. Así el autor del siglo XVII Jean Tristan, basándose en unas medallas antiguas donde aparece Helena, la esposa del emperador Juliano, vestida con atuendos propios de la diosa Isis y rodeada de la inscripción "Isis Faria", concluye: "Los parisienses tomaron su nombre de PARIA ISIS, en razón del culto a esta diosa que estaba implantado tanto en Iliria como en las Galias, en la región próxima al río Sena..." (**Commentaries contenant l'Histoire générale des empereurs de l'empire romain**, III, París, 1644, pp. 733ss).Es también sabido que Mozart escribió su última ópera, **La flauta mágica**, en 1791, fuertemente inspirado por los ritos de iniciación al culto de Isis y Osiris . Así, en un momento de la obra, el Coro, refiriéndose a los protagonistas Pamina y su príncipe, canta: "Isis, Osiris, haced que descienda el espíritu de vuestra sabiduría sobre la joven pareja que suspira por la luz del templo. Vosotros, que guiáis los pasos del peregrino, armadlos de valor en la prueba y haced que brille ante sus ojos el premio de la virtud". El culto a Isis habría llegado incluso hasta la India y China. (Para todo este tema remito a Jurgis Baltrusaitis, **La quête d'Isis. Essai sur la légende d'un mythe**, París, Ed. Flammarion, 1985; Ed. Española, **En busca de Isis. Introducción a la egiptomanía**, Madrid, Ed. Siruela, 1996).

230 Cf. Cumont, op. cit., pp. 76-80.

231 Min. Felix, "Haec aegyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt", **Octavius**, 22,2.

232 Cf. Cumont, **Les religions orientales**...,op. cit. p. 94.

Probablemente esos ritos de iniciación al "Más Allá" eran muy similares a los narrados por Apuleyo en el texto antes citado y de los que él mismo dice que la gente, " aunque los haya oído, está condenada a no entenderlos", debido precisamente a su carácter de "ocultos" para los no iniciados.

La crítica "moralizante" que Apuleyo da a su "tercera" iniciación, según lo dicho anteriormente, es análoga a la de Plutarco en sus **Moralia**, donde incluye precisamente la obra sobre Isis y Osiris. Ahí Plutarco remite al **Banquete**, de Platón, para explicar el significado ético de la experiencia mística de la "visión" **(epoptía)**[233]. Y lo comenta así:

> "Los que han traspasado con la ayuda de la razón lo que es conjetural, confuso, debido a que toma todo tipo de formas, dan un salto hasta lo que es primero, simple e inmaterial, y habiendo tocado realmente la pura verdad que los rodea, creen haber alcanzado, como una revelación mística, el fin supremo de la filosofía. Y esa idea que los sacerdotes actuales, cumpliendo con su deber religioso al mantener el secreto, desvelan con tanta cautela, a saber que ese dios que manda y reina sobre los muertos no es otro que el que recibe entre los griegos el nombre de Hades y Plutón, al desconocerse de qué manera es verdadera, desconcierta a la multitud que se figura que el sacrosanto Osiris habita realmente bajo tierra, donde se ocultan los cuerpos de quienes parecen haber alcanzado su fin. Pero este dios está él mismo muy alejado de la tierra, incontaminado, incorruptible y puro de toda substancia sujeta a destrucción y a muerte, y a las almas humanas, aprisionadas aquí abajo por los cuerpos y las pasiones, no les está permitido participar del dios, excepto en la medida en que es posible acceder con la inteligencia a una oscura visión a través de la filosofía. Pero, cuando liberadas de sus lazos, emigran al reino de lo que no tiene forma, de lo invisible y de lo puro, este dios es su guía y su rey, como si estuvieran suspendidas de él, en contemplación insaciable y anhelando la belleza inefable e inexpresable para los hombres; de ella, el antiguo mito revela que Isis, la que está siempre enamorada, llena nuestro mundo de todo lo bello y lo bueno, en la medida en que participa de la fertilidad, persiguiéndola y uniéndose a ella"[234].

La participación en los ritos, por lo tanto, no quita para nada la implicación moral de una vida desarrollada razonablemente en este mundo. De esta manera, la irrupción de los misterios egipcios en el mundo grecoromano llevó consigo la integración de las implicaciones morales en la misma búsqueda de inmortalidad.

4. Misterios de Cibeles y Attis

La diosa Cibeles es de origen cretense. En esa isla recibía el nombre de **Rea** y era considerada la Madre de los dioses. Se la representaba conducida en una carro escoltado por leones. Su llegada a Grecia debió ser muy primitiva, dado que tiene un breve himno homérico dedicado a ella bajo esa advocación de "Madre de los dioses", y además aparece también en el himno a Deméter como la diosa **Rea**

233 Platón, en esta página incomparable del Banquete, comenta la "iniciación" filosófica por la comprensión del verdadero amor ("agape"); vale la pena citar un breve pasaje: "Estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tu, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y la suprema revelación, por cuya causa existen aquéllos, si se procede rectamente, no sé si serás capaz de iniciarte...", **El Banquete**, en **Diálogos**, n.209e, p. 261.

234 Plutarco, **Obras morales y de costumbres (Moralia). Isis y Osiris**, op. cit. vol. VI, nn. 77-78, pp. 200-202.

"de hermosos cabellos", enviada por Zeus para convencer a Deméter de que regrese al mundo de los dioses inmortales, aceptando que su hija Perséfone descienda por un período al Hades, para ascender después al cielo de los Inmortales, de manera que crezca de nuevo para los hombres el grano de vida[235].

El himno a la "Madre de los dioses" alude finamente a ciertos aspectos del ritual mistérico con que, en Grecia, se celebraba a esta diosa. He aquí el texto de Homero:

> "Canta un himno, te ruego, Musa harmoniosa, hija del gran Zeus, a la Madre de todos los dioses y de todos los hombres. A ella le encanta el sonido de los tambores y el murmullo de las flautas; así como también se deleita en el aullido de los lobos y de los leones de pelo duro, en las montañas sonoras y en los sombríos valles.
>
> Yo te saludo, pues, con este canto, así como a todas las demás diosas"[236].

El culto de Cibeles (Rea) se desarrolló con mucha fuerza en Frigia, donde tomó formas extremadamente cruentas. Su santuario, considerado como su sitial sagrado, de acuerdo a la descripción hecha por Arnobius, en el siglo III después de Cristo, consistía en "una roca de inaudito poder, denominada Agdus, por los nativos del lugar"[237] y se encontraba en las cumbres de las montañas del Ida y de Berecinto. La imagen de la diosa es representada como una figura femenina alada y cabalgando sobre leones, acompañada del almendro florecido. Junto a ella está siempre presente su joven amante, el divino Attis, conocido también como Papas, asimismo dios de la fertilidad, cuyo símbolo es el pino inmarcesible (**dendron**).

Aun cuando el mito vinculado al culto a Cibeles y Attis se entremezcle con el de Dionisos y Sabazio, en su versión frigia[238], tiene aspectos propios que recoge también el mismo Arnobio, si bien para combatirlo apologéticamente. He aquí lo más significativo del relato mítico:

> " De una piedra sacada de esa roca...fue formada esta Gran Madre (Cibeles), junto a otros, y animada por la divinidad. Júpiter la hizo dormir en lo más alto de la roca e intentó forzarla con lujuriosos deseos. Pero, después de larga lucha, al no poder lograr lo que quería, cansado, se derramó en la roca. La roca absorbió su semen y, en el décimo mes, nació Agdestis (o Agdus), llamado así por su madre **roca**. En él había un poder irresistible y fuera de control, un deseo libidinal furioso, derivado de ambos sexos (hermafrodita)...Entonces Liber (Dionisos) hizo que Agdestis se emborrachara hasta quedar dormido rápidamente...Así con una cuerda hecha de cabellos amarró un extremo en una planta y el otro en los genitales de Agdestis. Al despertar de su borrachera, se levantó furioso y su pie tropezó con fuerza en la cuerda, arrancándose sus partes, bañando la tierra con un río de sangre, siendo todo tragado por la tierra. Pero de inmediato creció ahí un granado con fruto. Al ver, admirada, esa maravilla, Nana (hipóstasis de la

235 **Himno a Deméter**, op. cit., vv. 440-469, pp. 56-57.
236 **Himno a la madre de los dioses**, op. cit., vv. 1-7, p. 197.
237 **Arnobii adversus Nationes** V,5,Corpus Scriptorum Eclesiasticorum latinorum (CSEL), Vindobone, 1875,v. IV, p.177.
238 Cf. Cumont, op. cit., pp. 45-46.

misma Cibeles[239]), hija del rey del río Sangarius, tomó algo de ese fruto y lo colocó en su seno, quedando preñada. Por ello su padre, Sangarius, la condenó a morir de hambre; pero la Madre de los Dioses (Cibeles) la mantuvo viva con manzanas y otros frutos. Así dio a luz un hijo, que Sangarius expulsó. Un tal Forbas encontró el niño y se lo llevó a su casa, alimentándolo con leche de cabra; así, pues, debido al nombre dado a los buenos mozos de Lidia, o quizá a que los Frigios, en su propio lenguaje, llaman a las cabras **attagi**, el niño recibió el nombre de **Attis**.

La Madre de los Dioses lo amó en extremo por su gran belleza...pero Agdestis ama también a Attis y lo llena de regalos traídos del bosque...Entonces Midas, rey de Pesinonte, para apartar al joven de tan desgraciada intimidad, decide darle a su propia hija en matrimonio... Pero la Madre de los Dioses, conociendo su destino...quiere liberarlo de los vínculos matrimoniales...Agdestis se desespera al verse apartado del joven...y llena a su gente de locura: los Frigios gritan con chillidos, llenos de pánico ante la aparición de los dioses, una hija del adúltero Gallus se corta sus pechos y el mismo Attis...lleno ahora de furiosa pasión, se lanza al barro y, bajo un pino, se mutila a sí mismo gritando: 'Toma estos genitales, Agdestis, por los cuales concitaste tan furiosos movimientos'. Y se le fue la vida con el flujo de la sangre. Pero la gran Madre de los dioses, después de cubrir las partes arrancadas, les tiró tierra encima y las envolvió con la ropa del difunto. De la sangre derramada nació una flor, la violeta, y de ella se redime el árbol. De ahí que hasta hoy día se cubran de flores los pinos...La Madre de los dioses derrama también lágrimas, de las cuales nace un almendro, que significa la amargura de la muerte. Luego ella toma el pino, bajo el cual Attis se castró a sí mismo, llevándoselo a su cueva. Y doliente junto a Agdestis, se golpea y hiere el pecho, dando vueltas pausadamente alrededor del tronco del árbol.

Agdestis le pide a Júpiter que Attis sea vuelto a la vida, pero no se lo concede. Sin embargo, otorga sin dificultad lo que puede realizarse de acuerdo al destino: que su cuerpo no se corrompa, que siempre crezcan sus cabellos, que el dedo meñique siga viviendo y pueda seguir siempre moviéndose solamente él; satisfecho con todo esto, Agdestis consagró el cuerpo en Pesinonte e hizo que fuera honrado anualmente con ritos y servicios sacerdotales"[240].

Este truculento mito da la razón de por qué los frigios subían la montaña, donde se encontraba la "roca de color negro", para celebrar sus ritos mistéricos, asegurando así la fertilidad de la tierra y de los animales gracias a su brutal identificación, en el rito, con el sacrificio cruento de Attis y el dolor de la Madre de los dioses y amante de Attis, Cibeles.

Aun cuando el culto a Cibeles y Attis se celebraba en Grecia, mezclado con los cultos eleusinos y dionisíacos, fue en Roma donde ese culto penetró con mayor fuerza. Cibeles era aquí denominada la **Magna Mater deum Idea**. Su popularidad se hizo evidente sobre todo a partir del año 205 antes de Cristo, con ocasión de un fenómeno atmosférico que provocó, en Roma, lluvias de piedras que aterrorizaron a sus ciudadanos, mientras, por otro lado, se cernía sobre la ciudad el peligro de la invasión del temido cartaginés Aníbal. Las profetisas de desgracias, conocidas como Sibilas, aseguraron que esos males serían

239 Según Diodoro Sículo (3, 58.4) es la misma diosa Cibeles quien queda embarazada de Attis.
240 Arnobius, op. cit. V, 5-7, pp. 178-180.

exorcizados si se traía a Roma la roca frigia de la gran diosa. Para ello fueron enviados legados al rey de Pérgamo para pedirle el símbolo de la Gran Diosa. Tito Livio narra con detalle la entrega de la imagen y su llegada a Roma:

> "(El rey de Pérgamo) llevó a los legados, a quienes recibió cortésmente, hasta Pesinonte en Frigia, y les entregó la **roca sagrada**, que los habitantes de la zona decían que era la madre de los dioses, e invitó a que la llevaran a Roma...Fueron enviados por delante otros legados como heraldos para anunciar que traían a la diosa y que se debía buscar al mejor hombre **(vir optimus)** que hubiese en la ciudad para que la acogiera tal como mandaba el rito... Se dispuso que Publio Cornelio (Escipión), junto con todas las matronas, saliera al encuentro de la diosa, él la recogería de la nave y, tras llevarla a tierra, la entregaría a las matronas para que la trasladaran. Una vez que llegó el barco a la entrada del río Tíber, después de haber cruzado el mar en una nave, tal como se lo había mandado, recibió de manos de los sacerdotes a la diosa y la bajó a tierra...La trasladaron el día 12 de abril hasta el templo de la Victoria que está en el Palatino, y ese día fue festivo. El pueblo, en nutrida concurrencia, llevó al Palatino presentes para la diosa, y se celebraron un lectisternio y los juegos que fueron llamados **Megalensia**"[241].

Ese mismo año, Escipión venció a Aníbal y terminaron las terribles guerras púnicas. Como consecuencia, el culto a Cibeles se hizo oficial, aparte de popular, y le fue construido a la diosa un santuario propio en el Palatino. A partir de entonces, todos los años se celebraban en Roma las fiestas **Megalensia**, al comenzar la primavera, entre el 4 y el 10 de abril. Los ritos eran presididos por sacerdotes y sacerdotisas traídos de Frigia, que recorrían las calles procesionalmente, tocando sus tambores característicos y cantando en su lenguaje ininteligible. Ello determinó que las autoridades romanas decidieran controlar esos cultos, permitiéndolos únicamente dentro de determinados espacios y tiempos. Sin embargo, la gente, sobre todo los inmigrados frigios, los esclavos y libertos así como los mercaderes asiáticos, seguían celebrándolos con entusiasmo a menudo fanático y a veces clandestinamente[242]. Pero el emperador Claudio, por razones más políticas que religiosas, debido a la influencia ejercida en Roma por los inmigrantes libertos de origen frigio que sentían gran veneración por los cultos de Cibeles y Attis, quiso compensar el apoyo que su predecesor Calígula había dado al culto privilegiado de Isis en Roma, y decidió dejar en plena libertad a los fieles de la **Madre de todos los Dioses**, para que celebraran sus "misterios". De esta manera, bajo su gobierno se reorganizaron las **Megalensia**, celebradas antes a principios de abril, que desde ahora tuvieron lugar en los días del inicio de la primavera, del 15 al 27 de marzo. El culto "místérico" celebrado en esas fechas a Cibeles y Attis tenía un desarrollo con muchos elementos similares

241 Tito Livio, **Historia de Roma**, op. cit. libro XXIX, 14.

242 El supersticioso emperador Sila, al final de la República, introdujo en Roma un nuevo culto "místérico", cuyo protagonista divino era la diosa, de origen persa, MA, identificada con la itálica Bellona. Las ceremonias cultuales de los fieles de MA, denominados "fanatici", eran truculentas, puesto que incluían automutilaciones y consumo de sangre humana que se derramaba por las heridas que se autoinferían con espadas y hachas, así como aspersión con sangre de la imagen de la diosa y de sus adeptos (Cf. Cumont, op. cit., pp. 50-51). Aunque estas características las tuvo también el culto a Cibeles y Attis.

a los cultos a Baco, a Deméter y a Sabacio, pero con algunos aspectos propios y a menudo desconcertantes.

La celebración se iniciaba el día 15 con el cortejo de unos personajes que transportaban unas **cañas** (los **cannoforos**), en commemoración del engendramiento mítico de Attis, al ser encontrado en forma de un granado por parte de Cibeles, entre los cañaverales, a orillas del río Sangarius. Luego venía el sacrificio de un toro de seis años por parte del sacerdote principal, para asegurar la fertilidad de los campos. Los primeros siete días de las **Megalensia** eran de preparación penitencial, con abstinencia de carne y de pan. Los ritos centrales comenzaban la noche del 21, equinoccio de primavera, arrancando un gran pino en el bosque, el cual era cubierto como si se tratara de un difunto, con una mortaja y, engalanado de pedazos de lana y de violetas, era transportado procesionalmente por los llamados **dendroforos** ("portadores del árbol")hasta el templo de Cibeles en el Palatino. Este era el rito festivo denominado del **arbor intrat** ("entrada del árbol"). Los **dendroforoi** eran acompañados por los sacerdotes de la diosa, los llamados **galli y archigalli**, quienes hacían sonar los tambores (cimbali), entre la aclamación popular, y portaban además el árbol cortado, amortajado y cubierto de lana y violetas que, obviamente simbolizaba a Attis, en su historia mítica cruenta y mortal. El día siguiente, el 23, era de retiro por la pena de la muerte de Attis, precediendo la explosión frenética del día 24, denominado **dies sanguinis** ("día de sangre"). Este día era el más truculento de toda la celebración. Los sacerdotes **archigalli** , junto a los **galli**, de rango inferior, comenzaban una danza frenética, al son de los címbalos y las flautas, alrededor del "árbol" de Attis y frente a la roca negra que identificaba la presencia de la Gran Diosa Cibeles, azotando sus cuerpos con látigos de cuero hasta hacerlos sangrar, entre los aullidos de la gente que participaba esperando ser "iniciada" en el culto de la diosa. La descripción más viva de este rito del **dies sanguinis**, nos la ha transmitido el autor cristiano del siglo IV Prudencio, aunque lo hace obviamente para criticarlo como pura impiedad:

> "El perteneciente a esta secta atraviesa su cuerpo con el cuchillo para aplacar así a la diosa madre con la mutilación de sus brazos. También su liturgia mística prescribe delirar y dar volteretas. La mano derecha del impío es ofrecida rápidamente a la mutilación, puesto que cree que el dolor producido por la herida le conquista el cielo. Ofrece además la mutilación de sus órganos genitales para mitigar a su enconado numen, decidiendo así convertirse en medio hombre, arrancando de sus ingles un don vergonzoso para ofrecerlo a la diosa; después de arrancarse la fuente de la virilidad, se bebe Cibeles la sangre palpitante"[243].

La castración ritual tenía lugar por parte de los que se preparaban de esta forma a ser "iniciados" en el misterio de Cibeles, participando del mismo sacrificio de Attis que había hecho posible paradojalmente la vida. Aun cuando no aparece

243 Prudencio, **Peristephanon**, libro X, 1061-1070; Ed. de Biblioteca Clásica, Madrid, 1993.

en la descripción hecha en estos textos, vinculados a los cultos Megalenses, por el tipo de frenesí y, además, por analogía a los otros cultos conocidos, de Deméter y sobre todo de Baco, probablemente había también consumo de droga enivrante que ayudaba a ese frenesí orgiástico. La castración la realizaban los mismos fieles sobre sí mismos, con cuchillos de piedra pulida, puesto que el hierro estaba prohibido para este rito macabro[244]. Así castrados, y una vez "iniciados" al misterio, estos fieles podían tener acceso a convertirse en sacerdotes **galli**, los cuales debían siempre estar "castrados", como Attis, para poder servir a la diosa Cibeles en su culto; incluso a veces oficiaban vestidos de mujer, aludiendo al carácter "hermafrodita" atribuido al nacimiento de Attis en el mito.

Seguía después, durante la noche del mismo día 24, una vigilia misteriosa de descanso fúnebre, conocida como **Pannychis**. Si bien las narraciones conservadas no nos han dejado rastros de lo que durante esa vigilia ocurría, tenemos un texto del autor cristiano Firmicus Maternus, quien, criticando apologéticamente a las que él denomina "religiones profanas", señala:

> "En cierto templo, para que un hombre pueda ser admitido para ser iniciado en las partes interiores, debe decir: **Comí del cesto (túmpano), bebí del címbalo, me he convertido en fiel de Attis (místes Attéos)**"[245].

No podemos saber con precisión en qué consistía ese alimento comido del tímpano y esa bebida del címbalo[246], gracias a los cuales el neófito era transformado en fiel de Attis (místes)[247].

Sin embargo, a la luz de otros cultos místéricos que se desarrollaban también en Grecia y en Roma, puede intuirse su contenido probablemente "orgiástico", particularmente si uno lo ubica en el contexto cruento y exaltado del final del **dies sanguinis**. En todo caso, el mismo Firmicus Maternus sigue con la descripción del ritual:

> "Cierta noche, es colocada una imagen (del dios Attis) boca abajo y muchos lloran con grandes lamentos; luego, una vez que se han saciado con esa fingida lamentación, se introduce **una luz**; entonces un sacerdote unge las bocas de todos los que lloraban y, una vez ungidos, el sacerdote, con un murmullo pausado susurra estas palabras: **Alegraos, "mustai", de que el dios se haya salvado; puesto que es para vosotros salvación de los males**"[248].

244 Cf. Cumont, op. cit. nota 39 del cap. III, p. 225.

245 Firmicus Maternus, **De errore profanarum religionum**, XVIII, 19-20, Vindobone, Ed. Halm, 1867, p. 102; la misma referencia la encontramos también en el **Protrepticus** de Clemente de Alejandría II, 13, Ed. Otto Stählin, op. cit. p. 13.

246 Aun cuando el autor latino Salustio, en su obra **De diis et mundo**, c. 4, dice que probablemente se les daba a beber leche, alimento que acentuaba más bien el carácter de fertilidad y de nueva vida a la que accedía el neófito. (En este sentido cf. un texto análogo cristiano en 1Pe 2, 2).

247 Al respecto Cumont comenta: "No sabemos exactamente qué ocurría durante esa noche: podría ser que se considerara que el "mystes" se unía, como un nuevo Attis, a la Gran Diosa (Cibeles)...; pero ese matrimonio sagrado no habría podido tener lugar durante la misma ceremonia del funeral", op. cit., nota 40 del cap. III, p. 225.

Nos encontramos aquí de nuevo con la **luz**, que era también contemplada por los iniciados en Eleusis. Esta "visión luminosa" determinaba que los participantes en el culto de Cibeles pretendieran "ver" a Attis "vuelto a la vida", tal como lo insinúa, criticándolo, el mismo Firmicus Maternus:

> "La muerte de tu dios es conocida, la vida no aparece y nunca un oráculo divino responde de su resurrección, ni muestra a los hombres ningún testimonio previo de que ello ocurrirá después de su muerte, para que se lo crea...Entierras una imagen, lloras una imagen, sacas la imagen de la sepultura y, una vez hecho esto, pobre hombre, te alegras: tú liberas a tu dios, tú compones los miembros yacentes de la piedra, tú corriges el cuerpo insensible..."[249].

Como fuera, el sacerdote anunciaba la resurrección de Attis, comunicándolo a los "mustai", y éstos prorrumpían entonces en gritos de júbilo. Comenzaba así la fiesta conocida como las **Hilaries**, con el amanecer del 25 de marzo, que se celebraba con toda clase de banquetes, de mascaradas y desarreglos festivos. El día 26 era de **requietio**, para "componer" el cuerpo. Las fiestas terminaban el día 27 con la procesión bulliciosa de sacerdotes e "iniciados" que, con los pies descalzos, recorrían las calles de Roma y los campos, llevando la imagen plateada de la diosa Cibeles montada sobre un carro. Aparte del agasajo hecho a la Gran Diosa por la recuperación para la vida inmortal de su amante Attis, el destino de esa procesión era conducir la imagen de Cibeles al río Almo donde se procedía a lavarla (**lavatio**), con un ritual de purificación cuyo significado era probablemente el de obtener la lluvia para los campos y, de esta manera, asegurar la fertilidad de la tierra que, pasada la primavera, volvería a resecarse con los calores veraniegos. Se asociaba, así, el ritual cruento de muerte-vida con el del ciclo de fertilidad[250]. Además, la creencia vinculada a esos ritos alimentaba la esperanza de inmortalidad de los "iniciados", tal como puede verse por muchos epitafios dedicados tanto a Cibeles como a Attis, en los que el difunto, asociado a la muerte de Attis, es acogido en el seno de Cibeles, donde, según el mito, había sido engendrado Attis, participando así también de su divinidad inmortal[251].

5. *Misterios de Mitra*

El personaje divino Mitra aparece ya como objeto de culto en los himnos védicos del hinduismo, cuya antigüedad literaria puede remontar a 1.500 años antes de Cristo. En esa religión es considerado, junto a Varuna, como el primero de los cinco Adityas. Y es relacionado con la luz y, por lo mismo, con la verdad y la justicia; está , también, vinculado a las aguas, garantizando así la fertilidad de

248 Firmicus Maternus, "Tharreite, mustai, tou Theou sesosménou; estai gar ümin ek pónon, soteria", **De errore...**, XXII, 2-4, op. cit., pp. 111-112.

249 Op. cit. XXII, 7-14, p. 112.

250 A partir del siglo II, el culto de Cibeles incluirá también los ritos de la **taurobolia**, o matanza ritual del toro, la cual estaba ya incluída en el primer día de las **megalensia**; pero se convertirá en un rito tremendamente cruento, con influencias del culto de Mitra, del cual vamos a hablar a continuación.

251 Cf. Cumont, op. cit. p. 56 y la nota 50 al cap. III, p. 226.

la tierra y de los animales[252]. Ello aparece ya en el primer himno védico dedicado a Mitra, junto a los demás Aditya:

> "Yo invoco a Mitra, dotado de un puro **vigor**, y a Varuna que devora a sus enemigos; ellos realizan de inmediato el acto que concede el agua"[253].

Asimismo, en el culto a Mitra, testimoniado por los himnos védicos, el jugo sagrado, **soma**, constituye un obvio antecedente de su análogo persa (mazdeísta), el **haoma**. Y de ahí derivará sin duda la forma de celebrar el culto a esa divinidad en las provincias griegas y romanas. He aquí los versos sagrados del Veda, dedicados a Mitra:

> "Venid a nuestro sacrificio, Mitra y Varuna, exprimimos con piedras el zumo del **soma**[254]; este jugo, mezclado con leche, inspira la alegría...Venid, porque el zumo del soma que cae del filtro está mezclado con cuajo...lo vertemos para Mitra y para Varuna, con objeto de que, asistiendo al sacrificio, beban la dulce libación. Se macera para vosotros con piedras esta planta llena de jugo y semejante a una vaca abundante en leche, se exprime con piedras el zumo del soma...este jugo que ha sido esparcido para vosotros, Mitra y Varuna, y que ha sido vertido para que lo bebáis"[255].

Mitra está también presente en la antigua religión persa del mazdeísmo, con un rol similar al que se le da en los Vedas. Así, en la escritura sagrada de los persas, el Avesta, Mitra aparece como el dios de la luz, que hace salir el sol por el oriente y transita por el cielo con su carro de corceles blancos hasta la puesta del sol en occidente; de esta manera, lo observa todo con atención y garantiza siempre el triunfo de la verdad y la justicia, enseñando a los justos el camino hacia el Paraíso, así como protege y asegura, junto a su pareja la diosa Anahita, la fertilidad de la tierra y de los animales[256]. En el siglo VI antes de Cristo, la reforma de Zoroastro intentó eliminarlo, o al menos relegarlo a un segundo orden

252 Los cinco Adityas, hijos de la diosa Adity, son, según el Rig Veda: Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuna y Ansa. En un himno del mismo Veda se dice: "Los Adytias poderosos, profundos, que tienen un gran número de ojos, ven los pensamientos más íntimos de los hombres, de los buenos como de los malos..., reúnen la lluvia, son los poseedores de la verdad y remuneran nuestras deudas...;purificados por las aguas, no duermen nunca ni cierran sus párpados...; pueda obtener, guiado por vosotros, la luz que está exenta de temor...y, rodeado de numerosos descendientes, habitar entre las aguas que reparten la fertilidad", Rig Veda, **Annuwaka** XXVII, **Sukta** V, nn, 3, 8,9 y 13 (**Los Vedas**, Ed. Bergúa, Madrid, 1988, pp. 359-361). La asociación de Mitra con la luz lleva a vincularlo también con el sol y la altura celeste de donde la luz procede. Y es interesante destacar que, en el idioma sagrado de los Vedas, el sánscrito, la luz está relacionada con la raíz **div**, de donde procede el nombre **diaus** (deus ,o dios), que significa "brillar"; es de arriba, del cielo y el sol, de donde viene la "luz" que ilumina, permitiendo así "ver claro" todo lo que ocurre en **verdad**, para poder hacer **justicia** con conocimiento pleno de causa, sin que nada se le oculte. Así, la palabra **deus** denotaría el atributo primero de la divinidad como el garante de la justicia definitiva, concepto que está asociado con el de la inmortalidad, puesto que si la muerte fuera la última palabra quizá daría lo mismo haber hecho el bien que el mal.

253 **Los Vedas, Annuwaka I, Sukta**, II, n. 7 (op. cit. p. 50).

254 Es la planta sagrada "orgiástica" del hinduismo védico, que no podía faltar en ninguna celebración y cuyo carácter sagrado llegaba al extremo de ser divinizada, identificándola con la luna, símbolo de la fertilidad nocturna

255 **Los Vedas, Annuwaka XX**, SuktaIV (op. cit. p. 241).

256 Cf. Cumont, **The mysteries of Mithra**, New york, Ed. Dover, 1956, **The origins of mithraism**, pp. 2ss.

creatural, en su religión dualista, donde la luz y el bien son exclusivamente atribuidos a Ormuz, así como todo el mal proviene de Arimán. Sin embargo, Mitra siguió siempre muy presente en la religiosidad popular persa[257]. El culto a la pareja Mitra y Anahita tuvo gran importancia en Babilonia, donde se los asoció a los dioses territoriales Marduk e Ishtar, como garantes de la fertilidad y de la vida. Los sacerdotes de Mitra-Anahita, en Babilonia, eran conociddos como los **Magos**, quienes a partir de Babilonia llegaron muy pronto hasta el Asia Menor, en Ponto, Galacia, Frigia, Lidia y Capadocia, donde el culto a Mitra fue protegido no sólo por los reyes persas, sino que, una vez que hubo sucumbido el Imperio Persa bajo el poder de Alejandro Magno, los Diódokos, sucesores de Alejandro en el Oriente Medio, apoyaron a los Magos, sacerdotes del culto a Mitra, e incluso después del triunfo del cristianismo, en Capadocia sobrevivió ese culto, en forma mucho más rigorista y sectaria, hasta el siglo quinto de nuestra era[258].Si bien durante el período alejandrino el culto a Mitra entró en un fuerte movimiento sincretista con otros cultos místéricos, siendo a menudo identificado con Sabazio o con Attis, cuyos cultos, a su vez, pudieron influenciar el culto a Mitra en Asia Menor de donde, a fines del siglo primero de nuestra era, saltó a Roma y sus provincias occidentales, con el fuerte apoyo recibido particularmente por el emperador Commodo (180-193 d.C.)[259].

El mito persa de Mitra ha podido ser reconstruido gracias a los diversos grabados y "Mitraicums"[260] descubiertos por la arqueología. Los aspectos más significativos de esa historia mítica pueden resumirse así: La luz identificada con la bóveda celeste, visualizada como una roca sólida, engendró a Mitra. Por eso se lo representa con las piernas emergiendo de una roca. Pero ello tuvo lugar entre los juncos de un río y bajo la sombre de un árbol. Únicamente unos pastores fueron testigos de ese nacimiento por el cual Mitra entró en el mundo, cubierto con un gorro frigio y armado con un cuchillo en su mano derecha y una antorcha en la izquierda, con la cual disipaba las tinieblas. Enfrentó entonces con su cuchillo a los diversos poderes, en primer lugar al Sol, quien lo asoció a su carro luminoso. De ahí que sea representado con la corona solar rodeando su cabeza y cabalgando en el carro solar que va de oriente a occidente. El segundo poder con quien se enfrentó fue el toro, que era la primera creatura viviente, símbolo prototípico de fertilidad, creada por el dios supremo persa, Ormuz (Ahura Mazda). Mitra dominó la fiereza del animal y, después de aturdirlo, lo cargó sobre sus hombros trasladándolo así, penosamente, hasta una cueva que le sirvió de refugio. Este traslado agotador será considerado, en los cultos de Mitra, como el **transitus**

257 Cf. M. Boyce, **Zoroastrismo**, en **Historia Religionum**, vol II, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973, p. 219.
258 Cumont, **The mysteries of Mithra**, pp. 9-15.
259 Cf. E. O. James, **Introducción a la historia comparada de las religiones**, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973, p. 270.
260 Bajorrelieves con la escena del **taurobolio** en el centro, acompañada de otras escenas simbólicas vinculadas al sol, con los "dadófori", y a veces el nacimiento de Mitra de la roca.

que simboliza la "pasión del dios", con la que podían identificarse todos los sufrimientos humanos. Sin embargo, el toro logró escapar, huyendo a la montaña. Entonces el Sol encargó a Mitra la misión de volverlo a atrapar, ayudándose para ello de un perro fiel, que siempre acompañará los rituales de Mitra. Cuando Mitra logró encontrar y dominar al toro (episodio que, en la época alejandrina, dio pie a un ritual de "corrida" del toro hasta lograr someterlo para el sacrificio[261]), con una mano lo agarró por sus narices y, con la otra, le clavó el cuchillo en su cuello. Emergieron entonces de su cuerpo sangrante todo tipo de hierbas silvestres, de su cola surgieron granos de trigo y su sangre se convirtió en el vino de la celebración mistérica. Aparecieron serpientes lamiendo la sangre[262], así como un escorpión intentaba pinzar los genitales del toro para evitar su fecundidad, mientras un cuervo estaba al acecho. Pero todo ello fue en vano. El toro sagrado, sacrificado por Mitra, fue llevado al cielo, mientras su semilla, purificada por la Luna, y protegida por el fiel perro, produjo toda clase de animales y de frutos.

De esta manera, Mitra terminó su misión terrena y, después de celebrar una cena con el Sol y otros invitados sagrados, ascendió, junto al Sol, en su cuadriga, cruzando el Océano hacia el occidente, sin que éste lograra arrebatarlo, a pesar de su intento. Entró, así, a formar parte de los dioses inmortales, convirtiéndose en protector de los pobres mortales[263], al mismo tiempo que atrajo la veneración particularmente de los soldados, que veían en él el ideal de heroicidad, así como de esperanza para enfrentar la muerte en las batallas. Ello explica también que el culto de Mitra era exclusivamente de hombres, mientras que, en Roma, las mujeres eran admitidas en el taurobolio dedicado a Cibeles.

El mito del ascenso de Mitra, con su cuadriga a través de los espacios siderales, llevaba consigo la incorporación de las creencias astrales de origen babilónico, y que fueron también asimiladas por los cultos cananeos de Siria. En ellas se consideraba que las almas de los difuntos debían también ascender, a través de los diversos niveles del espacio sideral, hasta llegar a su morada astral definitiva, donde se hallaban los **Campos Elíseos** de los Bienaventurados[264], que serán identificados con el "cielo" por encima de planetas y estrellas fijas, como la residencia misma de la divinidad; por eso el Dios que ahí reside recibirá el nombre de "Altísimo" (**úpsistos**), atributo dado en Canaán a los Baales, como después también al dios bíblico Jahvé[265]. Para acceder a ese cielo, situado más

261 Cf. Cumont, **Les religions orientales**...op. cit., p. 63.
262 Quizá con el mismo simbolismo de la Epopeia de Guilgamesh, en que la serpiente roba al pobre hombre la planta de inmortalidad y es ella quien rejuvenece, "cambiando de piel".
263 La reconstrucción del mito aquí resumido está tomada de Cumont, **The mysteries of Mithra**, op. cit., pp. 130-140.
264 Según la tradición cultual egipcia, vinculada a Isis-Serapis, los Campos Elíseos estaban situados bajo tierra (Cf. Apuleyo, **El asno de oro**, op. cit. XI,6); en cambio, la tradición astral mesopotámica los situaba en la esfera de las estrellas fijas o también en la luna (cf. Cumont, **Les religions orientales**, op. cit. nota 92, p. 266).
265 Cf. Cumont, op. cit. p. 119 y p. 268, nota 100.

allá de las estrellas, las almas de los difuntos requerían de un guía divino, o "psicopompo[266]. Por eso Mitra es denominado a veces "conductor divino"[267].

Pero quizá lo más peculiar de este mito, así como del culto mistérico que lo celebra, es que su protagonista, Mitra, no es la víctima sacrificada, dejando de lado el pasaje del **transitus** doloroso, sino que es quien oficia de "sacerdote" sacrificador, por cuya "mediación", el toro muere y, así, permite que la vida florezca, ascendiendo también él al cielo de los inmortales. Por esa razón Mitra es denominado el **mesítes (mediator)**. Ese atributo, sin embargo, le es atribuido también por otro motivo: tanto en Persia, como en sus orígenes védicos, Mitra es el dios de la **luz**, la cual se consideraba nacida del aire, como poder intermedio entre el cielo y el infierno. De ahí que a Mitra se lo considerase en una triple dimensión: como astro de la mañana (Venus), como sol del pleno día y como luna del anochecer. De ahí también que, en los "mitraicums", junto al Mitra luminoso, simbolizado por el conductor de la cuadriga solar, y a menudo con la luna menguante sobre la cabeza, están siempre los dos **dadofori**, dos jóvenes con gorro frigio portadores de sendas antorchas, el uno con el fuego hacia arriba y el otro hacia abajo. Un simbolismo complementario del mitraismo lo daba el hecho de que, cuando el astro solar llega a su plenitud de calor, entra en la constelación de Tauro. Con lo cual el sacrificio del toro hecho por Mitra, vinculado a la luz y la vida, acentuaba su carácter de mediador de la resurrección[268]. El sacrificio del toro (taurobolio), característico del culto de Mitra, y vinculado al cual penetró inicialmente en Roma a fines del siglo I de nuestra era, fue asimilado por el culto de Cibeles desde mediados del siglo II. Como señala Cumont:

> "Apenas puede haber duda alguna de que la práctica del taurobolio, con las ideas de purificación y de inmortalidad que lleva asociadas, ha pasado, bajo los

266 Esa misma idea se encuentra también en Platón, sólo que referida al viaje hacia el Hades: "Se cuenta que, cuando uno muere, el **daimon** de cada uno, el que le cupo en suerte en vida, ése intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquel al que le está encomendado dirigirlos de aquí hasta allí. Y una vez que allí reciben lo que deben recibir y permanecen el tiempo que deben, de nuevo en sentido inverso los reconduce el guía a través de muchos y amplios períodos de tiempo...ciertamente el alma ordenada y sensata sigue y no ignora lo que tiene ante sí. Pero la que estuvo apasionada de su cuerpo, y que durante largo tiempo ha estado prendada de éste y del lugar de lo visible, ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas conducida por el **daimon** que le ha sido designado" (**Fedón** 108 a y b, en **Diálogos**, op.cit, pp. 124-125). Quizá de ahí proviene también la creencia funeraria cristiana que recurre a "ángeles" como guías del difunto hacia el Paraíso; tres fórmulas litúrgicas usadas en el traslado del difunto hacia el cementerio, lo expresan así: la plegaria *In Paradisum perducant te angeli* expresa: "Que los ángeles te conduzcan al Paraíso"); o bien, el *Suscipiat te Christus*: "Que Cristo que te ha llamado se digne acogerte y que los ángeles te conduzcan hasta el seno de Abrahán"; o aun la oración *Deus apud quem*: "Ordena a tus ángeles que tomen a esta alma en sus brazos y la conduzcan hasta el seno del patriarca Abrahán, tu amigo, y que more allí hasta la resurrección, el último día del gran juicio" (referencias en J. Ntedika, **L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Etude de patristique et de liturgie latines, IV-VIII s.**, Louvin, Ed. Nauwelaerts, 1971, pp 143-144). Sobre este tema puede verse también Cumont, **Les religions orientales** op. cit. nota 90, p. 265. Asimismo, en la nota siguiente, 91, concluye: "La idea misma de que las almas se elevan después de la muerte hacia los astros divinos se ha desarrollado ciertamente bajo la influencia del culto sideral de los semitas, hasta el punto de dominar todas las otras teorías escatológicas. Se encuentra ya expresada claramente en el libro de Daniel (12,3). La creencia en la eternidad de las almas es el corolario de la de la eternidad de los dioses celestes", op. cit. p. 265.

267 **Egemóna Theón**, según relata Juliano el Apóstata en **Césares**, 336 C.

268 Cumont, **The mysteries of Mithra**...op. cit., pp.127ss.

> emperadores Antoninos, desde los templos de Anhita (y Mitra) a los de la Magna Mater (Cibeles/Attis)"[269].

Sin embargo, en los antiguos Vedas podemos ya encontrar un sacrificio análogo, conocido como **Asvameda**, en un himno dedicado en primer lugar a Mitra, junto a otros dioses. Se trata del ritual del sacrificio del **caballo** y, junto con él, de la **cabra**. La diferencia principal está en que el sacrificio se ofrece por mano de un sacerdote y que es una libación para el consumo de los dioses. Pero, aun así, el sacrificio del animal, relacionado con Mitra, al lado del consumo sacrificial de la planta **soma**, constituye un antecedente indudable del **taurobolio y criobolio** posteriores.

El himno védico culmina, así, con una invocación dirigida al mismo caballo sacrificado:

> "Que tu cuerpo precioso no se aflija, pues vas verdaderamente hacia los dioses; que el hacha no languidezca en tu cuerpo...Verdaderamente, en este momento, tú no mueres ni recibes daño alguno, puesto que te diriges hacia los dioses caminando por una senda feliz. Los caballos de Indra (el rayo), los corceles de los Maruts (vientos), serán enganchados a sus carros, y un corcel será colocado al timón en que está enganchado el asno de los Asvins, para llevarte al cielo. Ojalá que este caballo pueda traernos una opulencia que nos sostenga, que pueda procurarnos una abundancia de vacas y de caballos y asegurarnos una posteridad numerosa; ojalá que el fogoso corcel pueda procurarnos que nos hallemos **exentos de toda malicia** (purificación), y que este caballo ofrecido para el sacrificio nos procure el **vigor del cuerpo** (inmortalidad)"[270].

El paso del sacrificio del caballo y la cabra, al del toro (taurobolio) y el carnero (criobolio) persa y romano no sería difícil de explicar por razones del contexto cultural diverso en la valoración de los animales, si bien en el Avesta también se menciona el sacrificio del toro, junto con el del caballo y de ovejas[271]. Así como también aparece el sacrificio del toro y del carnero en los textos cananeos de Ugarit[272]. Pero el antecedente védico de los sacrificios de animales con fines de purificación, de bienestar y de inmortalidad, parece claro.

Del **taurobolio**, dentro del contexto romano, la descripción más detallada que conservamos es la del **Peristephanon** del poeta Prudencio (siglo IV). Este autor presenta este sacrificio cruento del animal como uno de los aspectos característicos del ritual de Cibeles, aun cuando ese rito va originalmente vinculado al culto de Mitra. Vale la pena citarlo aquí:

269 Cumont, **The mysteries of Mithra**...op. cit. p. 180; también pp. 181-182.

270 **Los Vedas, Annuwaka XXII**, Sukta VI, nn. 19-22. Este **vigor corporal**, gracias a la asimilación al **vigor de Mitra** (An. I, Suk.II, 7), se refiere sin duda a la obtención de la eterna juventud, superando el riesgo del "envejecimiento", como antesala de la muerte.

271 Cf. J. Duchesne-Guillemin, **La religión del antiguo Irán**, en **Historia Religionum**, vol I, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973, pp. 347-348.

272 En los rituales sacrificiales ofrecidos a la diosa Anat y al dios supremo EL, se expresa: "Dos ovejas y una paloma doméstica se prepararán para Anat; un toro y un carnero para EL, y en la hornacina una libación se verterá"; o también, en una identificación del toro con el dios supremo cananeo EL, se dice:"Levantó sus manos al cielo, sacrificó al toro EL, su padre; honró a Baal con su sacrificio", en KTU 1.41, en **Mitología y Religión del Oriente Antiguo** II/2,Semitas occidentales, op. cit., pp. 143 y 188.

"El sumo sacerdote que ha de sacrificar abre una fosa en la tierra y se introduce hasta el fondo de ella para hacer el sacrificio; luego de ceñir sus sienes con hermosas y festivas bandas, se adorna con una corona de oro, se viste una toga de seda y se ciñe con el cinto de Gabino. Luego colocan sobre él un tablado de madera con agujeros. Cortan y afinan su superficie y hacen muchas perforaciones en las tablas...Traen entonces un toro de torva y erizada frente, adornado de guirnaldas y amarrado por el lomo y los cuernos. Brilla en la frente de la víctima el oro y sobre su pelo el oro despide fulgores como saetas. Después de colocar la bestia en este lugar, la inmolan atravesando su pecho con el cuchillo sangrante. La ancha herida vomita una oleada de sangre caliente y, en los entresijos del mar de sangre que cae, se funde un río de vapores humeantes. Por los mil caminos de los agujeros llueve este putrefacto rocío. El sacerdote metido en el fondo del foso recoge las gotas con su cabeza, su vestimenta y todo su cuerpo. Luego se echa en el suelo de espaldas para recibirlas con su rostro. Pone las mejillas, las orejas, las narices, los labios y los ojos para recibir el líquido, sin perdonar ni la lengua, hasta embeberla toda ella en negra sangre. Al endurecerse el cuerpo desangrado (del toro), los flámines lo apartan del tablado y, entonces, el sacerdote sale afuera con terrible aspecto. Muestra su cabeza empapada, su pesada barba, sus bandas humedecidas, sus vestiduras ebrias de sangre...Así, sucio de la pestilencia del fresco sacrificio, desde lejos y con veneración, es saludado y reverenciado por todos, porque la sangre vil de un toro muerto purificó al sacerdote, mientras estaba metido en la horrible caverna...El fanático clava el cuchillo en los músculos y aplaca así a la diosa madre con sus brazos desgarrados. El enfurecerse y el girar y revolver la cabeza es tenido como un rito místico. La mano derecha hiere con saña y la crueldad de las heridas merece el cielo"[273].

Obviamente, la poesía de Prudencio es apologética cristiana, que mira desde fuera y con antipatía este macabro rito; pero, más allá de la valoración peyorativa que él hace, los elementos que presenta corresponden al tipo de celebración que conocemos por otros testimonios más breves.

A partir de esos indicios, puede reconstruirse la historia del **taurobolio** practicado en los cultos de Cibeles hasta el siglo IV, al mismo tiempo que se practicaba, desde más antiguo, en los cultos de Mitra. Parece ser que, desde mediados del siglo II y hasta mediados del III, el sacrificio del toro se hacía como una imprecación a la Diosa Madre "pro salute imperatoris"; a partir del siglo III toma el sentido de ritual purificatorio a través de la sangre del animal que, a veces, ya no era un toro, sino un carnero (criobolio); y es a fines del siglo IV cuando el taurobolio parece tomar un significado de "bautismo de sangre" para el sacerdote que recibe la sangre del animal derramada sobre su cuerpo, situado en el foso de la caverna (**speloea** o **spelunca**) , debajo del altar del sacrificio, representando quizá sustitutoriamente a todos los fieles que luego lo contemplan con veneración. Aunque parece que el rito podía ser solicitado, como ritual de purificación, por cualquier ciudadano, con una frecuencia no mayor de 20 años por persona y, quizá, como actualización especial del ritual de iniciación mistérica[274]. En todo caso, el ritual del **taurobolio** significaba mucho más, para sus adeptos, que la mera purificación o que una plegaria espectacular por la salud

273 Prudencio, **Peristephanon**, libro X, 1011-105 y 1061-1065; Migne, P.L. vol. 60, c. 1149ss.

274 Cf. Jaime Alvar, **Los cultos frigios**, en **Cristianismo primitivo y Religiones mistéricas**, Madrid, Ed. Cátedra, 1995, pp. 463-464.

imperial. Por el rito, los fieles pretendían participar en el desenlace triunfante del mismo toro y de su sacrificador, Mitra. Participar en ese rito conllevaba ser desde ahora **in aeternum renatus** (renacido para la eternidad)[275] y participar del **Sol invictus (Nabarze**, en persa), con que Mitra estaba definitivamente asociado. A esta creencia se añadió un tema "escatológico" del mitraísmo, presente ya en la antigua religión persa, según la cual, en tiempos futuros, aparecerá sobre la tierra un nuevo toro glorioso y Mitra volverá a descender del cielo para hacer retornar a la vida a los hombres muertos. Entonces, el "mediador" divino sacrificará de nuevo el toro sagrado y, mezclando su sangre con vino, la dará a beber a los hombres, concediéndoles de esta manera el acceso a la inmortalidad. Por su parte, Júpiter-Ormuz intervendrá para eliminar a Aryaman y a todos los espíritus malignos, subsistiendo solamente el Bien por toda la eternidad[276].

6. El culto mistérico de Adonis

Adonis es el nombre con que los griegos helenizaron, a partir ya del siglo VII antes de Cristo, el atributo semítico "Adon" (=Señor), como el nombre propio del dios mesopotámico y sirio de la fertilidad, **Tammuz**[277]. Es posible que, en la antigua Mesopotamia, se celebrara ya el mito de Tammuz, en su versión cruenta, junto a su esposa-amante Ishtar. Pero la verdad es que "la trágica historia y los ritos melancólicos de Adonis los conocemos mejor por las descripciones de los autores griegos que por los fragmentos de la literatura babilónica...". Hecha esta constatación, Frazer resume así el mito del misterio cruento del dios Tammuz-Adonis:

> "La deidad oriental se presenta como un apuesto mancebo amado por Afrodita (Ishtar). En su infancia la diosa lo ocultó en un cofre que entregó a Perséfone, reina del mundo inferior (la Ereshkigal mesopotámica). Pero cuando Perséfone abrió el cofre y comprobó la belleza del niño, se negó a devolverlo a Afrodita; pero la diosa del amor bajó al infierno para rescatar a su amado del poder del Hades. Esta disputa entre ambas diosas, la del amor y la de la muerte, fue resuelta por Zeus, quien decretó que Adonis habitara con Perséfone, en el mundo subterráneo, una parte del año, y con Afrodita, en el mundo superior, la otra parte. Al fin, el hermoso mancebo fue muerto en una cacería por el celoso Ares, convertido en jabalí, con el designio de lograr la muerte de su rival Adonis. Entonces Afrodita lamentó amargamente a su amado Adonis, ahora perdido. En esta forma mítica, la contienda entre Afrodita y Perséfone por la posesión de Adonis refleja claramente la lucha entre Ishtar y Ereshkigal en el país de los muertos; mientras que la decisión de Zeus de que Adonis se quede una parte del año bajo la tierra y otra parte sobre ella sólo es la versión griega de la desaparición y reaparición anual de Tammuz, junto a Ishtar"[278].

En Siria, desde tiempos muy antiguos se conservaba la memoria del lugar donde transcurrió la cacería que le costó la vida a Tammuz, en el Monte Líbano,

275 Así consta en diversas inscripciones epigráficas conservadas, cf. C.I.L. (Colección de Inscripciones Latinas), Ed. Dessau, vol. VI, , 510.
276 Cf. Cumont, **The Mysteries of Mithra**,...op. cit., p.146.
277 Cf. Frazer, **La rama dorada**, op. cit. p. 379.
278 Frazer, op. cit., pp. 380-381.

en un paraje denominado Afaka, donde nace el río denominado precisamente Adonis, a mitad de camino entre las ciudades de Biblos y Baalbek. En pleno bosque, se levantaba ahí un santuario de Astarté (Ishtar), del que se conservan aún algunos vestigios, hasta que fue destruído por Constantino en el siglo IV. En ese valle boscoso la leyenda ubica el lugar donde Adonis fue despedazado por el jabalí y Astarté lo enterró, en medio de lamentos. En una roca puede verse esculpida la imagen de Adonis, apoyado en su lanza, junto a la de Astarté, sentada en actitud triste[279].

El culto mistérico de Adonis se celebraba, en Siria, probablemente en verano[280], vinculado con la cosecha de los cereales. Según Frazer[281], Adonis era identificado con el "espíritu del grano", relacionado con un contexto agrario. En verano tenía lugar la cosecha que implicaba tanto el corte violento de las espigas como su trituración bajo las patas de los bueyes en la era, para ser después molido y convertido en polvo. En ocasiones, el espíritu del grano triturado se convertía en un rito cruento de sacrificio humano realizado en el campo, durante la siega, identificando a la víctima con Adonis, por cuya sangre derramada se fecundaría de nuevo la tierra y sus semillas. Ello permitiría, así, la sobrevivencia de los campesinos. Además, de los granos sembrados de nuevo en la tierra y, después de pudrirse en ella, surgían nuevas espigas. Esta doble constatación llevaba a personalizar y divinizar el grano como "animado", identificándolo con Adonis. Junto con ello, la necesidad de la lluvia fecundante para producir la nueva germinación de las plantas determinó que, como parte de este culto mistérico, las imágenes de Adonis y Astarté, amortajadas como cadáveres, fueran llevadas en procesión hacia el mar o a un río donde las lanzaban, para asegurar así la abundancia de lluvia. De esta manera, Adonis, muerto y sepultado bajo los calores del sol veraniego, gracias al agua fecundante volvería a la vida en el nuevo rebrote de los cereales.

En las festividades "adonías", celebradas también en Alejandría, se añadía además otro rito, más "plástico" aún, consistente en colocar las imágenes de la pareja divina Adonis y Afrodita (Astarté) sobre un lecho, rodeado de frutas y plantas, como simulando su relación conyugal para que ese acto de unión divina garantizara la fertilidad de la tierra. Después de mantener así durante toda la noche las dos imágenes, al día siguiente trasladaban la imagen de Adonis hasta la orilla del mar, lanzándola a las olas.

279 Cf. Frazer, op. cit., p.382.

280 De hecho, Plutarco, al narrar cómo los griegos prepararon la flota para zarpar contra Siracusa, destaca que era pleno verano y señala, al mismo tiempo, que los atenienses estaban preocupados, puesto que consideraron un mal presagio el hecho de que la ocasión coincidiera con la fiesta de la muerte de Adonis, lo cual muestra que esa fiesta se celebraba en verano (**Alcibíades**, 18,4; cf. también **Nicias**, 13,11). Si bien algunos consideran posible que la celebración fuera en primavera, debido a que, en Siria, el río Adonis se enrojecía, debido a la tierra arrastrada por las lluvias que se producen en esa estación, y que eran consideradas como la sangre roja de Adonis muerto por el jabalí en la frondosidad del Monte Líbano. Además es en primavera cuando florece la rosa damascena, o "anémona", considerada como la flor de Adonis (cf. Frazer **La rama dorada**, op. cit.,p. 390).

281 Para todo este capítulo remito a **La rama dorada**, op. cit., pp. 389-402.

En el gran santuario de la ciudad fenicia de Biblos, la celebración anual de la muerte de Adonis con los lamentos de Astarté eran acompañados, entre sonidos de flautas, por las lamentaciones de las mujeres iniciadas en su culto, que se rapaban la cabeza y se golpeaban el pecho desnudo, o bien, en un día determinado de la fiesta, se entregaban en prostitución a un extranjero, todo ello en señal de duelo. Pero, al día siguiente, volvía el regocijo por la fe de que Adonis retornaba a la vida y ascendía al cielo, en presencia de sus fieles. Los lamentos femeninos por la muerte de Tammuz, en el templo de Jerusalén, en el siglo sexto antes de Cristo, durante el reinado de Sedecías (Ez 8,14), siguieron efectuándose durante largo tiempo, de tal forma que, en el siglo X después de Cristo, un árabe sirio describe los ritos efectuados por la gente de Harran con estas palabras:

> "Tammuz (julio). A mediados de este mes está la fiesta de el-Bugat, o sea, de las mujeres llorando, y éste es el festival de Tammuz, que se celebra en honor del dios Tammuz. Lo lloran las mujeres, porque su señor lo mató muy cruelmente, pulverizando sus huesos en un molino y aventándolos después. Las mujeres no comen nada que haya sido triturado en molino y limitan su dieta al trigo germinado, algarrobas, dátiles, uva pasa y demás parecidas"[282].

El culto a Adonis llegó a la península ibérica, probablemente llevado por los comerciantes fenicios[283], de tal manera que, en el siglo III, las cristianas Justa y Rufina fueron obligadas a llevar un tiesto de cerámica para plantar en él un "jardín de Adonis"[284]. Pero ellas tomaron la pequeña estatua del dios, que la gente transportaba procesionalmente para lanzarla al agua, y la tiraron lejos. Por ello, las dos mujeres fueron arrojadas a un pozo, muriendo mártires, según cuenta el **Breviario** de Ebora[285].

282 Citado por Frazer, en op. cit. p. 392.
283 Cf.J.M. Blázquez, **Primitivas religiones ibéricas,II: Religiones prerromanas**, Madrid, 1983, pp. 48-55.
284 Consistía en pequeñas macetas con tierra, donde se sembraban granos de cereal o de flores y, aprovechando el fuerte calor veraniego, germinaban en menos de una semana, para marchitarse rápidamente. Entonces tomaban las macetas y las colocaban junto a imágenes yacentes de Adonis, para tirarlo todo al mar o a un manantial, como encantamiento productor de lluvia y fertilidad de la tierra (cf. Frazer, op. cit., pp. 395ss.).
285 Episodio citado por Arnaud...en **Mitología y Religión del Oriente Antiguo**, op. cit., p.397.

VII. ORIGINALIDAD DEL MISTERIO CRISTIANO

Después de recorrer las búsquedas de inmortalidad tal como se dieron en los diversos "cultos mistéricos", la cuestión que surge ineludiblemente es: ¿cómo se relacionan estos "cultos mistéricos" con el **misterio cristiano**?

La pregunta resulta pertinente por dos motivos complementarios:

En primer lugar, la evidencia histórica de que los cultos mistéricos tenían una vigencia notable en el ambiente grecorromano desde mucho antes que irrumpiera en él el cristianismo, además que algunos de ellos ciertamente eran practicados en el contexto de Siria y Fenicia, en el norte de Palestina y desde antiguo habían suscitado fuerte atracción entre los mismos israelitas, hasta el punto que, como vimos, en el tiempo de Ezequiel el culto a Tammuz tenía lugar en la ciudad santa de Jerusalén (cf. Ez 8,14). Esos cultos se mantuvieron, junto a otras influencias, después del exilio babilónico, e incluso en los primeros siglos del cristianismo, como puede verse por la misma literatura patrística que los combatía. Lo mismo ocurría en Asia Menor, con respecto al culto de Cibeles-Attis y de Mitra, en el tiempo en que comenzaron a expandirse allí las primeras comunidades paulinas, centradas en la predicación kerigmática (=pascual) del mismo Pablo.

Y, en segundo lugar, la pregunta señalada tiene pertinencia debido a que la estructura "mistérica" **cruenta** (muerte-resurrección) e **incruenta** (descenso-ascenso) constituye también la estructura fundamental del "misterio cristiano".

Ante esta doble constatación, lo primero que hay que evitar es el intento instintivo de evadir esa evidencia con el falso pretexto de que el cristianismo es **inédito** en cuanto a la fe "pascual" se refiere, como si la doble confesión creyente sobre el desenlace de Jesús: "murió, pero resucitó", y "descendió al lugar de los muertos y ascendió a los cielos", fuera exclusiva de la fe cristiana. Como pudimos ver, no cabe duda de que esa doble creencia la han profesado y celebrado también muchísimos otros creyentes de otros cultos mistéricos, con respecto a diversos protagonistas divinos, tanto en su formulación cruenta (Osiris, Dionisos, Orfeo, Attis, Adonis), como en la incruenta (Ihstar, Deméter-Perséfone, Sabazio). Asimismo, la fe de que, a través de la celebración cultual de esos misterios, el fiel logra identificarse con la divinidad, "ascendiendo" al lugar donde ella reside en las alturas celestes, donde brillará como las estrellas, constituye una perspectiva común en los misterios no cristianos.

Debemos, pues, plantearnos honestamente qué relaciones pudieron haber entre los cultos mistéricos "paganos" y el "misterio cristiano", por un lado; y, una vez discutido eso, mostrar en qué consiste la **originalidad** del "misterio cristiano".

Este problema fue ya suscitado, entre los historiadores y teólogos cristianos, a principios del siglo veinte y constituyó uno de los aspectos fundamentales del debate en la Iglesia católica conocido como "modernismo"[286].

286 Aun cuando la Encíclica "antimodernista" **Pascendi**, hecha pública por el papa Pío X en 1907, no se refiere para nada a este tema específico, sino al origen de la fe cristiana en relación al Jesús histórico.

Alfred Loisy, considerado como el principal representante de ese movimiento, publicó, en 1913 y 1914, diversos estudios al respecto, que serían después editados como libro, en 1919[287]. Ello provocó la reacción de otro gran biblista católico, el P. Lagrange, con una larga recensión crítica del libro de Loisy, publicada en 1920[288]. Por lo demás, el mismo P. Lagrange había trabajado también el tema a partir del mismo año 1919 con estudios sobre los cultos mistéricos y el cristianismo[289].

Voy, pues, a reflexionar sobre el tema en dos puntos sucesivos. En primer lugar, planteando el contexto histórico dentro del cual surge la fe pascual cristiana y sus posibles relaciones con los "cultos mistéricos". Y, luego, intentaré mostrar los aspectos más fundamentales de esa **originalidad** del misterio cristiano, con respecto a los "cultos mistéricos".

1. Origen histórico del "misterio" cristiano

La primera constatación que se impone, al plantear el origen histórico de la fe pascual cristiana es su referencia al desenlace de la vida **histórica** de Jesús de Nazaret. El historiador romano Tácito en sus **Annales**, escritos hacia el año 115, hablando de la persecución desatada por Nerón, señala que se trataba de "personas odiadas por sus delitos y a quienes el pueblo llamaba **cristianos**. Y los entregó a los más refinados castigos". Luego continúa diciendo: "El fundador de este nombre, Cristo, había sido ejecutado, bajo el gobierno de Tiberio, por el procurador Poncio Pilato". Tácito da por sentado el hecho, justificando la sentencia de Pilato contra Jesús, como iniciador de la "**execrable superstición** (el cristianismo) reprimida por el momento, y que volvió a resurgir..."[290]. Ahora bien, Pilato fue procurador de Judea desde el año 26 hasta el 36, en que fue depuesto de ese cargo por el emperador. La consignación hecha por Tácito de la condena a muerte de Cristo por parte de Pilato da, de esta manera, al acontecimiento un contexto histórico perfectamente delimitado, dentro de los 10 años de su gestión como procurador. Tenemos, así, muy clara la ubicación histórica de la muerte de Jesús, ocurrida antes del año 36. Esa referencia histórica ha sido mantenida siempre en las formulaciones del Credo cristiano: "Fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato". Este dato constituye ya de por sí un antecedente histórico importante, si uno compara el **kerigma** cristiano con los "cultos mistéricos". En éstos, los protagonistas del relato celebrado en el culto son claramente "míticos", mientras que el protagonista del **misterio cristiano** es Jesús de Nazaret, con quien convivieron, en vida, los discípulos que anunciaron, inmediatamente después de su muerte, el **kerigma pascual**, y a quien Pilato, unos pocos años antes, había condenado a morir crucificado. Es obvio que este dato, sobre la existencia

287 Loisy, **Les mystères paiens et le mystère chrétien**, París, Ed. Emile Nourry, 1919 (2ª ed. 1930).
288 En Revue Biblique, tomo XXIX (1920), **Recensions**, pp. 420-446.
289 Así, en la misma Revue Biblique de 1919 publicó un artículo titulado **Attis et le christianisme**, t. XVI, pp. 419-480, y en 1929 otro sobre **La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis**, t. XXXVIII, pp. 63-81.
290 **Annales**, XV, 44,4ss.

histórica de Jesús y el carácter histórico de su muerte cruenta, marca, de entrada, una clara diferencia con los protagonistas de los "cultos mistéricos", obviamente "míticos". El mismo Loisy reconoce el hecho explícitamente al escribir:

> "Todo bien considerado, hay que decir que la suposición del origen puramente mítico del cristianismo es una novela: la existencia histórica de Jesús es un hecho...El origen del culto a Mitra se pierde en la noche de los tiempos; en cambio el cristianismo ha nacido en un momento de la historia perfectamente conocido y en condiciones que no se ignoran"[291].

Sin embargo, esta constatación del valor histórico de la muerte de Jesús no elimina la posibilidad de que, precisamente el impacto de esa muerte haya sido el detonante que permitió a Pablo elaborar el **kerigma** de la fe pascual, interpretando esa muerte histórica a la luz del esquema mistérico de "muerte-resurrección" de los protagonistas divinos celebrados en los cultos paganos. Ésta es, por lo demás, la interpretación que hace el mismo Loisy, quien considera que fue Pablo el que reinterpretó el mensaje original de Jesús, centrado en el Reino de Dios, entendido como la irrupción de un tiempo mesiánico de paz en este mundo, transformándolo en una fe pascual de esperanza de resurrección de los muertos, por la identificación mística y cultual del cristiano con la muerte y resurrección de Jesús. En esa esperanza se habría concentrado después la fe de las comunidades cristianas fuera de Palestina:

> "La transformación del Evangelio en **misterio**, de la cual Pablo parece haber sido el principal artífice, o al menos el principal teórico, habrá sido, en cierta manera, la obra de todos aquellos que, fuera de los círculos del judaísmo palestino más estricto, adoptaron, acomodándolo a su temperamento religioso y a las circunstancias, la esperanza (en la resurrección) aportada por Cristo"[292].

Por su parte, R. Bultmann señala también esa influencia de los "misterios paganos" en la teología kerigmática de Pablo:

> "El Señor Jesús es captado a la manera de una divinidad de las religiones de misterios; por el sacramento, el creyente participa de Su muerte y de Su resurrección".

Sin embargo, matiza la relación, hablando de "influencia" más que de dependencia histórica:

> "En la interpretación de la muerte y de la resurrección de Jesús, (Pablo) utiliza concepciones tomadas de los misterios y de su fe sacramental (Rm 6, 2ss)"[293].

Tanto Loisy como Bultmann dan, pues, por sentado que la elaboración del kerigma pascual es original de Pablo. Loisy llega a afirmaciones realmente

291 A. Loisy, **A propos d'histoire des religions**, París, Ed. Nourry, 1911, pp. 314 y 316.
292 Loisy, **Les mystères paiens et le mystère chrétien**, París, Ed. Nourry, 1930, p. 222.
293 Bultmann, **Le christianisme primitif**, París, Ed. Payot, 1950, pp. 144 y 161.

increíbles, si uno compara el culto sangriento de Attis con la celebración eucarística cristiana primitiva. Dice, por ejemplo:

> "La regeneración por una sangre divina, que en la economía de los ritos cristianos sólo es una metáfora, aquí (en los de Attis) era una realidad. De una y otra parte se tenía conciencia de esta afinidad y debió ser un sacerdote de Attis quien le dijo a San Agustín: El dios del bonete (Attis) es también cristiano. Pero sería ir contra toda verosimilitud el hacer copiar de la metáfora cristiana la interpretación dada al taurobolio en los misterios de Attis. Puesto que la metáfora cristiana y la idea de la regeneración del fiel por la sangre de Cristo proceden necesariamente de ritos tales como el taurobolio y de ideas que se vinculan a esos ritos"[294].

Como le objeta Lagrange, en un largo artículo sobre **Attis et le christianisme**[295], nadie pretende que los ritos taurobólicos de Attis, o de Mitra, hayan recibido influencias del culto cristiano[296]. Por lo demás, la posible influencia de la "sangre purificatoria" de los animales ofrecidos a Dios se encuentra desde mucho más antiguo en la tradición sacrificial judía, desde la cual sin duda se ha desarrollado la teología cristiana del sacrificio de la cruz de Cristo. Esa teología conecta el impacto de la muerte de Jesús, reconocido como salvífico a la luz de la "visión" del Señor resucitado, con la tradición sacrifical judía, dándola con ello por inútil, tal como se argumenta en la carta a los Hebreos:

> "Y ciertamente todo sacerdote (judío) está en pie, día tras día, oficiando y ofreciendo reiteradamente sacrificios, que nunca pueden borrar pecados.
>
> El (Jesús), por el contrario, habiendo ofrecido por los pecados un solo sacrificio, se sentó a la diestra de Dios para siempre...En efecto, mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados" (He10,11-14).

Pero, más allá del antecedente judío y no pagano de la teología kerigmática cristiana, el punto histórico principal está en su originalidad palestina prepaulina. Sin duda que la mayor parte de las formulaciones kerigmáticas se encuentran en las cartas paulinas, incluso a partir de sus primeros escritos[297]. Pero hoy es también claro que todas esas fórmulas, estando en las cartas de Pablo, han sido elaboradas en un contexto arameopalestino **pre-paulino**[298]. En el caso de 1Corintios el mismo Pablo lo señala explícitamente:

> "Así, pues, **les he transmitido (parédoka), en primer lugar, la misma tradición que yo había recibido (parelabon)**: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras..." (1C 15, 3-5).

294 Loisy, **Les mystères païens et le mystère chrétien**, op. cit., pp. 117-118.
295 En **Melanges**, de la Revue Biblique, Tomo XVI, 1919, pp. 479-480.
296 Aun cuando Cumont señala esa posibilidad de influencia semita y cristiana sobre el culto de Attis, en **Les religions orientales**...op. cit. p 59.
297 Cf. 1Te 4,14: 5, 9-10; 1C 15,3-5; 2C 13,4; 5,14-15; Rm 6, 2-11; 14,9;Col 2, 6-15.
298 Para el análisis de las "fórmulas kerigmáticas" y su carácter pre-paulino, puede verse J. Schmitt, **Resurrection de Jésus (I. Les formules dites "kérigmatiques")** en el DBS, 1981, fascículos 55 y 56, col. 493ss. También el estudio de Senén Vidal, **La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones**, Salamanca, Ed. Sígueme, 1982.

Y esa misma evidencia pre-paulina consta con respecto a la primera fórmula eucarística celebratoria del kerigma pascual, que Pablo cita introduciéndola con la mismas palabras con que introduce la fórmula kerigmática antes citada:

> "**Porque yo recibí (parelabon) del Señor lo mismo que les he transmitido (parédoka):** que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo que se da por vosotros, haced esto como memorial mío. Asimismo, tomó también la copa después de cenar, diciendo: Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo como memorial mío" (1C 11, 23-25).

La Primera carta a los Corintios fue redactada en el año 57, durante la estancia de Pablo en Efeso, y ya en esa fecha el **kerigma** es una tradición consagrada como "fórmula", que Pablo cita de acuerdo a su formulación palestina, de fondo arameo. De tal manera que tales formulaciones debieron ser ya de uso de las comunidades judeocristianas de Palestina, mucho antes de las cartas de Pablo. La primera autoría, pues, de esas "fórmulas" hay que buscarla en las comunidades prepaulinas de contexto arameo, vinculadas a los discípulos que Jesús había tenido en vida. Ahora bien, esos discípulos, según todas las fuentes evangélicas disponibles, eran de extracción popular (pescadores, campesinos, algún publicano), sin mayor formación fuera de la que pudiera venirles de sus familias y de la enseñanza sinagogal. Ello hacía que sus expectativas sobre el Maestro dependieran totalmente de esa formación judía. Por lo mismo, una vez convencidos de que Jesús era el Mesías de Dios, confiaban en su misión "teocrática" y, por lo mismo, esperaban que él sería quien restauraría el antiguo Reino de Israel. Esa "expectativa mesiánica" Lucas la coloca incluso después de la Resurrección: "Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?" (Hech 1, 6).

Cuando Jesús, a raíz de la muerte del Bautista, se retira a un lugar apartado, Cesarea de Filipo, y plantea a sus discípulos si, con ello, la gente se siente decepcionada de sus "expectativas" con respecto al carácter mesiánico del Maestro, Pedro apela a su convicción: "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo", y Jesús aparece dándole la razón, pero ubicando su "mesianismo" en una dirección no teocrática, sino "sufriente", en la línea del texto de Isaías 53: "Desde entonces, comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y ser matado y resucitar al tercer día". Según el mismo texto de Mateo, "Pedro se puso a reprenderlo, diciendo: ¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá esto! Pero él, volviéndose, dijo a Pedro: ¡Apártate e mi, Satanás! Me eres un escándalo, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (Mt 16, 21-23).

Este "anuncio" de la pasión, así como los otros dos consignados por Mateo (17, 22-23 y 20, 17-19), constituyen ya, sin duda, una "formulación kerigmática" situada en un relato evangélico, sobre todo por la referencia a la resurrección con que culminan los tres anuncios. La reacción de Pedro muestra que Jesús previó

el desenlace cruento de su misión; por eso Pedro le aconseja no subir a Jerusalén, puesto que la "expectativa teocrática" era de triunfo del Mesías y no de fracaso.

En la misma línea va la petición hecha por los dos Zebedeos (Mc 10, 35; o por su madre, según Mateo 20, 20), que piden a Jesús poderse "sentar, uno a tu derecha y otro a tu izquierda, en tu Reino". Asimismo, la euforia con que los discípulos hacen la "entrada triunfal" de Jesús en Jerusalén (Mt 21) se sitúa también en el mismo sentido de "expectativa teocrática", e igualmente la interpretación de la expulsión de los mercaderes del templo (Mt 21, 12ss).

El balde final de agua fría lo reciben los discípulos en Getsemaní, cuando Judas y los guardias llegan a tomar preso a Jesús. Confiando en el "poder mesiánico" del Maestro, hay quien saca una espada para insinuar la resistencia armada, esperando obviamente que Jesús exhibiera finalmente el poder que se esperaba del Mesías para iniciar la "guerra mesiánica". Pero Jesús reacciona en otra dirección y se desvincula de ese significado mesiánico: si fuera ese el significado de la irrupción mesiánica, no necesitaría de sus ridículas espadas y bastaría con las "más de doce legiones de ángeles" que el Padre le enviaría, aludiendo sin duda a las expectativas que se encuentran también en la Regla de la Guerra, de Qumram[299]. Ante ello, se produce la dispersión de los discípulos, decepcionados y presos de pavor: "Entonces los discípulos lo abandonaron todos y huyeron" (Mt 26, 56). Pedro, quizá por conciencia de su cargo, intentó aún mantener su expectativa sobre Jesús, lleno de susto y negando conocerlo, por todos lados. Y cuando ya Jesús es condenado a muerte y está crucificado, la decepción de los discípulos queda claramente consignada por los sinópticos en forma significativa: "Había allí muchas mujeres mirando desde lejos, aquéllas que habían seguido a Jesús...". Así lo señalan tanto Mateo como Marcos (Mt 27,55; Mc 15,40). ¿Dónde estaban los "discípulos", incluido Pedro? Lucas, en forma menos hiriente, dice que "estaban a **distancia**, viendo estas cosas, todos sus conocidos y las mujeres que lo habían seguido desde Galilea" (Lc 23, 49). Y es el mismo Lucas quien recoge la tradición de los dos discípulos de Emaús que hacen "mutis por el foro" y se retiran a su casa, dando por terminada la ilusión: "Nosotros esperábamos que sería él quien iba a librar a Israel..." (Lc 24, 21).

Dentro de este contexto de unos discípulos de Jesús que esperaban su triunfo mesiánico, e incluso especulaban sobre el reparto de "cargos" (Mt 20,20), resulta sin duda notable su fulminante superación de esa decepción, provocada por la muerte violenta del Maestro, interpretándola como paso a nueva vida de Resucitado. Puesto que las "fórmulas kerigmáticas" han sido elaboradas por las comunidades surgidas de estos discípulos, antes de que entrara en escena la genialidad de San Pablo, quien, por lo demás, empezó siendo un perseguidor precisamente de esa creencia pascual predicada y celebrada por los discípulos de Jesús, los cuales en vida del Maestro no comprendieron gran cosa y esperaban

299 "Porque los santos ángeles van en compañía de sus ejércitos", **Manual de la guerra**, col VII, **Documentos de Qumram**, Ed. M. Jiménez-F. Bonhomme, Madrid, Ed. Cristiandad, 1976, p. 151.

otro tipo de desenlace; sin embargo, muerto Jesús, y en forma fulminante e inmediata, se transforman de "necios y cobardes" en "lúcidos y valientes", echando a andar el kerigma contra viento y marea. Superando su miedo, salen a la calle, enfrentando la persecución del Sanedrín y del mismo Saulo (Hech 8, 1-3).

Así, pues, la cuestión fundamental del origen del cristianismo radica en esto: ¿cómo explicar la transformación fulminante de los discípulos que, en vida de Jesús no habían entendido gran cosa y, decepcionados, lo abandonaron al ser tomado preso, y, en cambio, muerto Jesús, de la noche a la mañana, se transforman en lúcidos y valientes, sin Jesús ni la genialidad de Pablo, la cual vendrá más tarde, cuando ya el kerigma esté formulado? Los mismos interesados dan como razón de ello el que lo "vieron resucitado". Esa misma es la aportada por Pablo como razón de su conversión, en la frase que añade a la fórmula kerigmática por él citada, y haciendo alusión, con la imagen del "aborto", a su carácter de perseguidor previo: "Y en último término se **me apareció** (ofthe) también a mí, como a un abortivo"(1C 15,8).

La crítica histórica establece como cronología segura que esa "conversión" de Pablo habría tenido lugar hacia el año 36. Por lo mismo, las primeras fórmulas kerigmáticas prepaulinas pueden ser anteriores ya a esa fecha, lo cual hace que toquen muy de cerca el acontecimiento histórico del desenlace de la vida de Jesús. Siempre es posible la "mitificación"; pero ello requiere tiempo y posibles nuevas perspectivas culturales desde las cuales se reinterprete míticamente un acontecimiento. Lo notable en el caso de Jesús es la inmediatez de esa "confesión kerigmática" al **acontecimiento pascual** que dio pie para su elaboración.

Y si el contexto en el que fueron elaboradas las "fórmulas kerigmáticas" es el arameo-palestino prepaulino, lo mismo cabe decir en cuanto al contexto en que surge la primera celebración pascual (eucaristía), tal como se ve por la fórmula citada también por la Primera Corintios, con la referencia a la "tradición del Señor", que alude obviamente a la memoria evangélica de la última cena, tal como la transmite Lucas, situándola dentro de un contexto de cena pascual judía (Lc 22, 17-20).

Por otro lado, tampoco puede caber duda alguna de que Pablo, judío formado en Asia Menor (Tarso), pudo conocer los "cultos mistéricos" de Attis y de Mitra celebrados en la cercanía de su tierra natal, en Frigia y en Tracia, así como los de Adonis, que tenían su lugar principal en Siria.

Sin embargo es saltarse la evidencia del carácter arameo-palestino prepaulino de las primeras fórmulas kerigmáticas el considerar que fue Pablo quien inició la interpretación de la muerte de Jesús en términos de "misterio" a partir de los "cultos mistéricos" que él ciertamente pudo conocer. Las expresiones usadas en la fórmula eucarística no son paulinas, sino prepaulinas. Por lo mismo, una cosa es que Pablo, desde su conocimiento de los "cultos mistéricos" haya

reinterpretado , o incluso "mitificado", la tradición kerigmática, y otra el que esa tradición esté ya elaborada, tanto en su formulación kerigmática como en su celebración eucarística, antes de que Pablo intervenga en las comunidades cristianas o judeocristianas de la diáspora.

Además hay otro elemento a tomar en cuenta. Pablo era un fariseo, formado en la más estricta observancia judía, aunque viviera en la diáspora, en medio del mundo gentil. Sin embargo, ello mismo lo llevaba más bien a considerar los "cultos mistéricos" paganos como obra de los "demonios" y probablemente alude a esos cultos en la crítica que hace en la Carta a los Romanos:

> "Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias; antes bien, se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció; jactándose de sabios se volvieron estúpidos y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles" (Rm 1, 21-23).

Como objeta muy bien el P. Lagrange a la tesis de Loisy:

> "Mientras Jesús no se hubo impuesto a Pablo como un personaje celeste, él permanecía el rígido Fariseo que declara haber siempre sido. Una vez adquirida esa convicción (cristiana), el interés del monoteísmo le impedía mirar hacia los misterios, en que los dioses sufrientes eran, para todos los pensadores, aberración del sentimiento religioso y, para los judíos, eran demonios. Si él ha conocido los misterios y si éstos enseñaban lo que se pretende, su primer cuidado ha debido ser el de evitar caer en ese abismo, escapando de él a todo precio, y buscar otra cosa"[300].

El argumento es convincente, conociendo el celo fariseo por evitar toda influencia ajena a la enseñanza rabínica sinagogal, sobre todo tomando en cuenta que los fariseos tenían en sus manos la mayor parte del Rabinato, particularmente después de la guerra macabea, en cuyo contexto precisamente nació la secta farisea. Es impensable que Pablo haya tomado los "cultos mistéricos" paganos, considerados como obras del demonio por la ortodoxia rabínica, para expresar su fe judía reubicada por el impacto de la persona de Jesús, a quien dice haber "visto" resucitado. Lo que pueda significar esa experiencia, expresada con tal "visión", habrá que reflexionarlo y discutirlo; pero esa "visión" ciertamente no está tomada de la "visión" propia de los "epoptai" iniciados a los misterios, sino que es la misma a la que apelan los discípulos que elaboraron el kerigma, previamente a la conversión de Pablo (cf. Lc 24, 31 y 34; también Hech 3,15). Parece, pues, honesto reconocer el carácter palestino y no helénico del cristianismo primitivo, tanto en su confesión creyente fundamental (kerigma) como en su celebración cultual eucarística. Podría incluso aceptarse la posibilidad de que la institución eucarística no fuera originada por el Jesús prepascual; sin embargo, es claro que esa institución estaba vigente en la comunidad judeocristiana

300 Lagrange, en **Recensions**, op. cit. RB, vol XXIX, 1920, pp. 422-423.

prepaulina, a cuya fórmula recurre Pablo en 1C 11,23ss. Por lo demás, el mismo Loisy lo reconoce:

> "Las declaraciones concernientes al pan como cuerpo y al vino como sangre de Cristo, que convienen a la institución del sacramento, aparecen en la redacción evangélica como superpuestas a los recuerdos apostólicos relativos a la última cena, sobre los cuales se han integrado, como la interpretación que se da de la cena se integra en la costumbre de las primeras comunidades. No sirve de nada querer traducir en enseñanza dada por Jesús unas palabras que no tienen sentido si no es en el mito interpretativo de la muerte de Cristo, considerada como hecho cumplido y principio de salud universal".

Y, a continuación, Loisy argumenta:

> "El autor del texto (fórmula eucarística de 1C 11,23) dice tener del Señor lo que él cuenta; por consiguiente, no habla de una tradición apostólica, sino de una visión de su propio espíritu, que él ha considerado como una revelación de Cristo. Lo cual equivale a decir que nos entrega el mito de la institución eucarística tal como él lo ha concebido, y como podía concebirlo según la idea que se había hecho de Cristo y del cristianismo. El Pablo que habla así en las Cartas ha entrado en el cristianismo como en un misterio, siguiendo la llamada del ser divino que preside en el misterio...sus visiones no son proféticas, como las de los antiguos videntes de Israel o de los escritores apocalípticos; más bien se asemejan a las del Lucio de Apuleyo..."[301].

Aquí Loisy deja deslizarse su propia postura previa, sin darse cuenta de la contradicción gratuita en que incurre. Por un lado, reconoce que la fórmula remite a los **recuerdos apostólicos** de la última cena y a su interpretación en las comunidades primitivas (prepaulinas); pero, por otro lado, atribuye a la "visión" personal de Pablo, al estilo de la "visión" con que Apuleyo reconoció el misterio de Isis en el "Asno de oro", el haber captado el significado pascual de la eucaristía inherente a la misma fórmula prepaulina. Sin embargo, la fórmula eucarística de 1C 11, como la del kerigma en 1C 15, Pablo la recibe de la comunidad prepaulina, como puede verse por las palabras introductorias que la preceden, así como por el análisis crítico del mismo texto[302].

La referencia al "Señor" de quien la recibió no es, pues, aquí una indicación a alguna "visión" extática personal de Pablo, sino a la tradición apostólica de la Cena, que la comunidad primitiva prepaulina recordaba como "institución" de Jesús mismo, tal como lo recoge el relato de Lucas (22, 17-20), y que interpretó ella misma como anticipo profético de la pascua salvífica, hecho por el mismo Jesús.

Por otro lado, el concepto de **misterio**, tal como aparece en las Cartas a los Efesios y a los Colosenses que, aunque puedan no ser de Pablo sino de algún discípulo suyo, remiten al pensamiento paulino al respecto, no tiene una connotación "mistérica" pagana, en el sentido cultual del término, sino que alude al tema "apocalíptico" judío (Dn 2, 18ss) que insinúa el significado del "**misterio**

301 Loisy, **Les mystères paiens**..., op. cit., pp. 276-277.
302 Cf. J. Schmitt, **Résurrecion de Jésus**...DBS, op. cit., col 504ss.

del Reino de Dios"(v. 44). Es el mismo significado del "misterio" empleado por la tradición sinóptica: "A vosotros se os ha dado a conocer los **misterios del Reino de los cielos**...Dichosos vuestros ojos, porque **ven** y vuestros oídos porque oyen..." (Mt 13, 11 y 16). Y ese **misterio** se refiere al carácter abierto a todos los "gentiles" del designio salvífico de Dios, que se juega en el corazón de toda persona que abra sus ojos a la Palabra de Dios. Esa Palabra es comprendida por Pablo como un designio "oculto" en Dios eternamente ; así expresa:

> "la predicación del Evangelio de Jesucristo es la revelación de un **misterio**, mantenido en secreto durante siglos, pero manifestado en el presente por las Escrituras que lo predicen, por disposición del Dios eterno, dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe..." (Rm 16, 25-26).

Ese mismo tema de la revelación del **misterio** se retoma, después, en Efesios:

> "dándonos a conocer el **misterio** de su voluntad, según el benévolo designio que en El se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra...".

Y más adelante precisa el tema salvíficamente:

> "Según esto, leyéndolo, podéis entender mi conocimiento del **misterio** de Cristo, misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu: que los gentiles son coherederos, miembros del mismo Cuerpo y partícipes de la misma Promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio...anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo y esclarecer cómo se ha dispensado el **misterio** escondido desde siglos en Dios..." (Ef 3, 4-6 y 8-9).

El empleo paulino del concepto de **misterio** no parece, pues, depender para nada del significado que ese término recibe en los "cultos mistéricos" del mundo pagano[303], sino que se inserta dentro del sentido que tiene en la apocalíptica judía, ampliado por la experiencia histórica vinculada a Jesús según la tradición sinóptica, y al descubrimiento, profundamente perturbador para el fariseo Pablo, de que las Promesas de Dios hechas a los Padres para la "descendencia abrahámica" van igualmente destinadas a todos los "gentiles"[304]. Pablo tuvo un impacto personal muy particular de la persona de Jesús, según él mismo testifica, y que determinó su fulminante cambio de actitud, de perseguidor de los cristianos a propagador incansable de esa fe a la cual están llamados por igual judíos y gentiles:

303 Esta conclusión ya se encuentra establecida en el artículo de E. Jacquier, **Mystères païens (Les) et Saint Paul**, en el vocablo **Mystères** del Dictionnaire Apologétique de la foi catholique, París, 1926, vol III, col. 982ss, donde el autor usa bibliografía anterior al 1919, sin incluir la obra de Loisy, ni tampoco la respuesta de Lagrange.

304 Sobre este significado del concepto de **Misterio**, en Pablo, cf. el estudio clásico de D. Deden, **Le mystère paulinien**, en Efemerides Theologicae Lovanienses, 13 (1936) 405-442; asimismo, cf. G. Bornkamm, en el término **Mystérion** del Th.W. z. N.T., vol IV,, 1942, particularmente col. 823-831. Bornkamm concluye ahí lo siguiente: "Todo bien pensado, el concepto de **mysterion** es raro en el Nuevo Testamento y no presenta relación alguna con los misterios cultuales. Allí donde estas relaciones podrían reconocerse (como, por ejemplo, en los textos sacramentarios), falta el concepto, y allí donde existe el concepto, faltan las relaciones. Considerar a Jesús o a Pablo como mistagogos es muy discutible, a pesar de algunas analogías" (col. 831).

> "Porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio anunciado por mí, no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo. Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el Judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, y cómo sobrepasaba en el Judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándolos en el celo por las tradiciones de mis padres. Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que lo anunciase entre los gentiles...a fin de que llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, la bendición de Abrahám, y por la fe recibieran el Espíritu de la Promesa...ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa" (Ga 1, 11-16 y 3,14 y27-29).

Así, pues, tanto el anuncio pascual de que "Cristo murió, pero fue resucitado por Dios", como la celebración de su "memorial" salvífico en la eucaristía, tienen sus raíces históricas en el contexto judeocristiano palestino, previo a su expansión al Asia Menor y al mundo grecoromano, así como previo a la influencia que los "cultos mistéricos" hayan podido ejercer en Pablo, influencia por lo demás difícil de concebir debido al carácter radicalmente judío del mismo Pablo, fariseo y como tal recalcitrante contra lo pagano. Las influencias posibles de los "cultos mistéricos" en esos orígenes judeocristianos sólo podrían establecerse, pues, en el caso que el judaísmo palestino contemporáneo a Jesús, y que marcaba la formación sinagogal de los discípulos que constituyeron su entorno prepascual, hubiera podido ser influenciado por esos "cultos"paganos. La presencia de los cultos a Adonis en las ciudades fenicias, así como los cultos cananeos a Tammuz que aparecen incluso en Jerusalén en la época del exilio (Ez 8,14) podrían dar pie a esa posibilidad. Aun así, la lucha religiosa judía postmacabea contra esos cultos hacía bastante impermeable tal influencia en la formación sinagogal de la que dependía el pueblo judío. En ese contexto judío, el tema "mistérico" tenía el significado muy distinto propio de la apocalíptica, así como el de la tradición sinóptica referida a Jesús. Por otro lado, el contenido "pascual" de muerte-resurrección está también presente en la tradición judía prepaulina.

El texto de Isaías 53 sobre el "Siervo sufriente", que remonta al período del final del exilio babilónico (alrededor del 540 antes de Cristo), contiene ya los elementos "mistéricos":

> "oprimido...como un cordero era llevado al degüello...Fue arrancado de la tierra de los vivos...y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba" (vv.7-8).

Asimismo está insinuada la vuelta a la vida inmortal:

> "Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días...Por las fatigas de su alma, verá la luz, se saciará...Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos" (vv. 10-12).

También encontramos ahí la razón de ser "salvífica" de esa muerte-resurrección del "Siervo de Yahvé"[305]:

305 El término hebreo empleado, **Ebed**, puede significar a la vez "Siervo" o bien "Hijo". Por su parte, la versión griega de los LXX traduce el término **Ebed** por la palabra griega **pais** (niño, o hijo).

> "Eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba...Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz y con sus heridas hemos sido curados. Todos nosotros andábamos errantes como ovejas, cada uno marchando por su camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros...por las rebeldías de su pueblo ha sido herido...Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará...Con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes" (vv. 4-6, 8, 10-12).

Si bien este texto de Isaías nunca fue considerado como "mesiánico" por el judaísmo rabínico, que lo consideraba referido al "justo probado" por Dios, como el justo Job, no cabe duda que inspiró la reinterpretación del "mesianismo" hecha por el mismo Jesús.

Por otro lado, en este texto no aparece el tema "mistérico" de la identificación salvífica de los fieles con la divinidad, por medio de la celebración cultual del paso de muerte a vida del "Siervo, o Hijo, sufriente". Sólo se dice que, gracias a su sufrimiento él mismo "verá descendencia", "**verá la luz** y alargará sus días", y "repartirá despojos" (vv. 10-12) y, por medio de él, "muchos serán justificados" y "tendrán la paz" (vv. 5 y 11). El tema del "ascenso" a las alturas celestes, en cambio, lo encontramos en el texto judío apocalíptico del libro de Daniel:

> "Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los justos brillarán como el fulgor del firmamento y los que enseñaron a la multitud la justicia (brillarán) como las estrellas, por toda la eternidad" (Dn 12, 2-3).

Sin embargo, en estos textos, la esperanza de ese destino de vida eterna en las alturas siderales (como los Campos Elíseos del culto a Mitra), no aparece vinculado a ninguna celebración cultual mistérica, sino a la "justicia" practicada por el fiel.

Por otro lado, si bien la creencia en la resurrección de los justos constituía un elemento presente en la piedad judía palestina, en los últimos tiempos del Antiguo Testamento, no aparece en ningún texto intertestamentario la fe en la resurreción de un justo, previamente a la irrupción escatológica de Dios al fin de los tiempos. Como lo expresa Ulrich Wilkens:

> "La concepción de la resurrección de un individuo concreto antes de la irrupción del tiempo final era desconocida por el judaísmo"[306].

La creencia judía palestina, según la cual, en la historia de Israel, había habido "siete justos", que, por ser tales, no habrían visto la corrupción del sepulcro[307], a lo que alude el Salmo 16, 9-10, afirmaba la "incorruptibilidad" del justo y no su resurrección inmediata, antes del cuarto día después de su muerte. Era la esperanza de que los justos no se desintegrarían en su realidad personal, manteniéndose "incorruptos", a pesar de haber transcurrido los tres días, pasados

306 Wilkens, **La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico**, Salamanca, Ed. Sígueme, 1981, p. 150.

307 Cf. referencias en Strack-Billerbeck, **Komentar zum Neuen Testament**, München, 1928, vol. II, "Excursus sobre la Resurrección de los justos", pp. 1166 ss.

los cuales los judíos consideraban que comenzaba la desintegración irreversible del difunto (cf. Jn 11,39). Precisamente en relación a esa creencia, y refiriéndose a la convicción palestina de que David era el séptimo de esos justos "incorruptos", argumenta el discurso de Pedro en los Hechos de los Apóstoles, desafiando (con franqueza, **parresías**) a sus oyentes a que puede verificarse si realmente el cuerpo de David está incorrupto, dado que todo el mundo sabía donde se encontraba su tumba (Hech 2, 29). Entonces Pedro interpreta esa "incorruptibilidad del Justo", de que habla el Salmo 16, como referida, no a David, de quien podría verificarse si se quisiera, sino a Jesús. Y aquí nos encontramos, en un texto muy primitivo por su contexto palestino arameo como es el capítulo 2 de los Hechos, con la referencia a la "tumba vacía" de Jesús, para explicar la cual el texto puesto en boca de Pedro recurre a la reinterpretación del Salmo 16, 9-10, el cual no se refería a David, sino que "como él era profeta y sabía que...vio a lo lejos y habló de la resurrección de Cristo, quien ni fue abandonado en el Sheol ni su carne experimentó la corrupción" (Hech 2, 30-31). Y concluye el texto con la fórmula kerigmática: "A este Jesús, Dios lo resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos" (v.32).

Sin duda, esos judíos palestinos discípulos de Jesús fueron capaces de superar el "susto" de su muerte violenta y reinterpretar ese desastre como la irrupción del poder de Dios que "hizo revivir" al Justo, dándole la razón: "A éste que...matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos, Dios le resucitó, liberándolo de los dolores del Sheol, pues no era posible que quedase bajo su dominio" (Hech 2, 23-24). Aquí se conecta, pues, la expectativa judía de la "incorruptibilidad" del Justo, con esa experiencia hecha por los discípulos de Jesús, inmediatamente después de su muerte, que los llevó a ser transformados por esa "visión" y a formularla como kerigma salvífico para todos los hombres que se abrieran a tan "buena noticia": "Pues la Promesa es para Ustedes y para sus hijos, y para todos los que están lejos..." (Hech 2, 39). Y a continuación se destaca la forma de vida comunitaria que esa experiencia pascual suscitó: "Acudían asíduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión (fraterna), a la **fracción del** pan y a las oraciones" (Hech 2, 42). Obviamente la **fración del pan** hace aquí referencia al rito judío de la "cena"; sin embargo fue también inmediatamente integrada en ella la reinterpretación eucarística cristiana, cuya constancia está verificada en la fórmula prepaulina de 1C 11,23ss.

En esa misteriosa experiencia del discipulado de Jesús, previa a la irrupción de Pablo en la escena cristiana, parece, pues, radicar el enigma del origen del cristianismo.

Yendo a otra pista del judaísmo precristiano o contemporáneo a los inicios del cristianismo, en lo referente a la creencia en el acceso a la vida divina, podemos analizar algo de la doctrina mística de Filón de Alejandría (siglo I antes a I después de Cristo), en su obra clásica **De vita contemplativa**[308]. Ahí Filón reflexiona sobre la experiencia de una comunidad de judíos filósofos piadosos, denominados

308 Ed.del original griego, con traducción francesa, de F. Daumas, en **Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie**, Paris, Ed. Du Cerf, 1963, vol.29 De Vita Contemplativa, texto numerado por párrafos del 1 al 90.

Terapeutas, que vivían aislados del mundo, al estilo de la comunidad de los Esenios de Qumram[309]. Describe la búsqueda del acceso a la unión con la divinidad, representada en forma de un solemne banquete periódico de los **Terapeutas**, que ha podido dar pie a interpretarlo como presencia de "cultos mistéricos" en esas comunidades[310]. Pero no hay en el texto ninguna referencia a un culto de tipo "mistérico". Es más, en los números 40-63 del mismo texto, dedicados al tema del banquete en común, Filón contrasta la comida ritual de los Terapeutas con la celebrada por otros grupos humanos, aludiendo a ciertas prácticas habituales en los cultos mistéricos. Dice, por ejemplo:

> "Éstos (de otros grupos), cuando se han llenado de vino, es como si hubieran bebido no verdadero vino, sino alguna droga que los afecta, los enloquece, e incluso más, les hace perder toda razón: ellos golpean y se vuelven violentos como perros salvajes..."(n. 40).

Y termina con esta crítica:

> "Y no digo nada de las ficciones míticas, de los seres con dos cuerpos que, primero, son fusionados por fuerzas unificadoras y después se separan, como las partes de una construcción, una vez rota la harmonía que los mantenía unidos. Todos esos relatos son seductores y su rareza inpacta a los oídos del espíritu. Pero, más que nadie, los discípulos de Moisés, formados desde su niñez en el amor apasionado por la verdad, los desprecian y viven sin dejarse engañar" (n. 63).

En la descripción del banquete de los Terapeutas, por el contrario, no hay nada semejante y el sentido dado al banquete no tiene tampoco elemento alguno de "comunión" con la divinidad, sino que "levantan los ojos y las manos al cielo...y piden a Dios con plegarias que el festín le sea agradable y se desarrolle según su voluntad" (n. 66).

Participan también del banquete mujeres vírgenes.

> "Éstas no han observado la castidad por obligación, como lo hacen cierto número de sacerdotisas griegas, sino por una libre decisión, movidas por el deseo apasionado por la sabiduría: buscando penetrar de ella sus vidas, han renunciado a los placeres del cuerpo, y han concebido no el deseo de una descendencia mortal, sino el deseo de una descendencia inmortal que sólo puede engendrar el alma amada por Dios, siendo la simiente paterna una luz inteligible que la hace capaz de contemplar las verdades de la sabiduría" (n. 68).

En este párrafo queda claro también lo que constituye el sentido místico del banquete de esta comunidad alejandrina de **terapeutas**, al que es ajeno todo

309 E. Vogt publicó un estudio sobre el concepto de **misterio** en la comunidad de Qumram. Analiza ahí los seis textos donde aparece el término, el cual siempre significa el designio eterno de Dios, oculto a los hombres, y sólo accesible por revelación, sobre su irrupción en los tiempos escatológicos, en que será glorificado el resto de los "justos" de Israel y eliminados los "injustos" liderados por Belial (**"Mysteria" in textibus Qumram**, en Biblica, vol 37, 1956, pp.247-257). Significado ajeno totalmente al contenido dado al término en los "cultos mistéricos".

310 Así F.C. Conybeare, en su comentario al "De Vita Contemplativa", de Filón, publicado en 1895, escribe: "A partir de muchos indicios de Filón es cierto que, entre los judíos alejandrinos, existía un sistema de misterios, quizás imitando los misterios griegos de Deméter que eran celebrados cada año en la montaña de Eleusis cerca de Alejandría" (Citado por Gary Lease, **Jewish Mystery cults since Goodenough**, en **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, vol II, Prinzipat**, tomo 20, p 858).

componente orgiástico o de sexualidad, como recursos de "fertilidad" que supere el riesgo de la muerte. Se excluye explícitamente el vino:

> "En este banquete no se sirve en esos días vino, sino agua clara, fría para la mayor parte de los comensales y caliente para los ancianos delicados (n.73)...;la recta razón les enseña a ser sobrios en su vida, tal como enseña a los sacerdotes a serlo en el sacrificio; puesto que el vino es la bebida de la locura..."(n. 74).

El banquete culmina con una vigilia donde la bebida sagrada es acompañada con himnos recitados a dos coros, en donde Filón alude explícitamente a los "cultos de Baco", dando ahí el sentido místico no ya al mito de Dionisos, sino al paso liberador del Mar Rojo por parte de Moisés y el pueblo de Israel, al cual se asimila la comunidad de **terapeutas**, con esta celebración. Vale la pena citar el texto mismo:

> "Cuando cada uno de los dos coros se ha regalado bebiendo, a tragos largos tal como se hace en las fiestas báquicas, el **vino puro de la amistad divina**, se mezclan y hacen un solo coro, como reproducción (mimema)de lo que se realizó hace tiempo en la orilla del Mar Rojo...Por decreto divino, el mar es la salvación de unos y la aniquilación de los otros...(Los israelitas)después de haber visto y vivido ese acontecimiento que sobrepasaba su razón, su imaginación, su espera, los hombres y las mujeres, llenos de entusiasmo, formando un solo coro, cantaban los himnos de acción de gracias a Dios, su salvador...Así, el coro de los **terapeutas**, hombres y mujeres, imitación fiel de aquel, combina a la voz grave de los hombres la voz aguda de las mujeres en los cantos...(nn. 85-88). Ebrios de esta **bella embriaguez** hasta el amanecer, no tienen la cabeza ni los ojos pesados, sino que se encuentran más despiertos que cuando iniciaron el banquete; entonces vueltos hacia el Oriente y, al contemplar la salida del sol, tienden sus manos al cielo y piden con una plegaria un día feliz, el conocimiento de la verdad y la clarividencia del juicio" (n. 89).

Filón termina su libro dando la razón final de la vida en comunidad de estos **terapeutas**, así como el sentido profundo de su banquete ritual:

> "He terminado de hablar sobre los **terapeutas**, que han abrazado la contemplación de la naturaleza y de lo que ella contiene, que no viven sino por su alma, que son ciudadanos del cielo y del universo, verdaderamente **unidos** al Padre y Creador de todas las cosas, **gracias a su virtud**, la cual les ha procurado el don precioso para un hombre bueno: **la amistad de Dios**, regalo mejor que toda otra prosperidad y que conduce rápidamente a la plenitud de la felicidad" (n. 90).

La interpretación simbólica que Filón hace del **vino** y la **bella embriaguez**, así como la referencia a la **unión** con el Padre y Creador de todas las cosas, gracias a la **virtud**, recuerda indudablemente temas habituales en los "cultos místéricos", durante cuya celebración tenían lugar orgías de embriaguez y de uniones sexuales simbólicas o incluso reales. Es muy probable que Filón, quien, en el texto citado, alude explícitamente a los "cultos báquicos", haya tomado esas prácticas para reinterpretarlas místicamente en su análisis del festín de los **terapeutas**[311]. En otros textos, Filón habla del **éxtasis** místico, que describe así:

311 De hecho Leisegang lo cree así, argumentando con la exégesis que el mismo Filón hace, en otros textos, de las mujeres bíblicas Sara, Ana, Tamar y Lía, como personificación de las "virtudes". En esa personificación las "virtudes" reciben el semen de Dios en una copulación espiritual. De ello, Leisegang conluye que esta interpretación no es sólo un recurso literario de parte de Filón, sino que éste parte

"Nuestro entendimiento es desterrado de nosotros mismos a la llegada del espíritu divino, y es restituido al retirarse éste, pues lo mortal y lo inmortal no pueden compartir la misma morada"[312].

Esta divinización, y por lo mismo inmortalidad "temporal" depende de la mantención del estado de divinización conseguido por medio del rito adecuado, o de la "gnosis" recibida, tal como lo pretendían los grupos gnósticos que están en la base de los textos conocidos como **Corpus Hermeticum**, elaborados en su versión griega entre el siglo I y III de nuestra era[313]. En esos textos se habla de una "regeneración", que se expresa de forma "hermética":

"- Oh padre, tu sólo me has hablado en enigma...y no me has dado la revelación, con el pretexto de que nadie puede ser salvado antes de la regeneración...Suple, pues, por tu parte, mis limitaciones tal como has prometido de transmitirme el proceso de la regeneración, haciéndomela conocer de viva voz o por un medio secreto. Yo ignoro, oh Trimegisto, de qué matriz ha nacido el Hombre y de qué simiente.

- Hijo mío, la Sabiduría es inteligente en el Silencio y la simiente es el verdadero Bien.

- Pero ¿quién pone la semilla, oh padre? Puesto que yo estoy del todo perplejo.

- Es la Voluntad de Dios, hijo mío.

- Pero ¿de qué naturaleza es el engendrado, oh padre? Puesto que él no puede participar en nada de mi propia substancia.

- El engendrado será diferente, será hijo de Dios, el Todo en el Todo, compuesto de todas las potencias.

- Tu me dices un enigma, oh padre, y no me hablas como un padre a su hijo.

- Este tipo de cosas no se enseña, hijo mío, sino que, cuando Dios quiere, él mismo hace que se recuerde"[314].

Uno puede reconocer en este tipo de texto una mezcla de elementos esotéricos, junto a aspectos cristianos referidos al Verbo, o Sabiduría de Dios, así como alusión a la "reminiscencia" platónica. Más adelante el enigma es resuelto en parte con este otro diálogo:

- "Dime, padre, ¿este nuevo cuerpo compuesto de potencias es el que sufre la disolución?

muy conscientemente de un culto mistérico para sacar de ahí formas de interpretarlo como unión mística, interpretación que, al comienzo, no era propia del Judaísmo en sus Escrituras. Sobre esta influencia de los "cultos mistéricos" en Filón de Alejandría coincide también R. Reizenstein en su estudio sobre un texto de Hipólito, conocido como **Sermón de Naasene**, proveniente de una comunidad judía de Frigia, que habría celebrado los misterios de Cibeles/Attis, en el siglo primero de nuestra era, aspectos de los cuales habrían influenciado después a ciertas comunidades gnósticas cristianas. (Referencias sacadas de Gary Lease, en **Jewish Mystery cults**...op. cit. pp. 861-862).

312 Filón, **Quis rer.**, 264ss, texto citado por Dodds, **Paganos y cristianos**...op. cit., p. 102.

313 Cf. la edición clásica hecha por el profesor de Harvard, A.D. Nock y traducida al francés por A.J.Festugière, París, 1960, en 4 tomos que contienen los textos de XXIX libros herméticos, cuya antigüedad pretende remontar a la sabiduría egipcia, dada por el dios Thot, conocido por la mitología griega como Hermes (de ahí el título de "hermético").

314 **Corpus Hermeticum**, op. cit., XIII, 1-2, vol. 2, pp. 201-202.

> - ¡Silencio! no digas las cosas indecibles, puesto que sería un pecado, y el ojo del intelecto se vería afectado por la impureza. El cuerpo sensible de la naturaleza está muy alejado de la generación substancial, ya que el primero es disoluble, mientras que el otro es indisoluble, el uno es mortal, el otro inmortal. ¿No sabes que tu has nacido dios e hijo del Uno, como lo soy yo mismo?"[315].

La temática de la regeneración como divinización está aquí presente, como la vimos también en los cultos de Mitra, en que el "iniciado" es **in aeternum renatus**. En ese mismo ámbito de pensamiento podrían ubicarse determinados textos neotestamentarios tardíos, como algunas expresiones de las cartas de Pedro:

> "Dios Padre...mediante la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva..." (1Pe 1, 3);

o bien:

> "pues habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente" (1, 23).

Incluso la alusión a la "leche" puede recordar ese alimento consumido en los cultos mitráicos:

> "Como niños recién nacidos, desead la leche espiritual, pura, a fin de que por ella crezcáis para la salvación" (2, 2).

Y, particularmente, la famosa expresión, exclusiva en todo el nuevo Testamento, que se recoge en la Segunda Carta de Pedro:

> "Su divino poder nos ha concedido cuanto se refiere a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de los cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes **promesas**, para que por ellas **os hicierais partícipes de la naturaleza divina**" (1Pe 1, 3-4).

Por lo demás, la misma Primera Carta hace referencia explícita a los "cultos ilícitos":

> "Ya es bastante el tiempo que habéis pasado obrando conforme al querer de los gentiles, viviendo en desenfrenos, liviandades, crápulas, orgías, embriagueces y en cultos ilícitos a los ídolos. A este propósito se extrañan de que no corráis con ellos hacia ese libertinaje desbordado y prorrumpen en injurias" (1 Pe 4, 3-4).

Pero, en el mismo texto de la **participación en la naturaleza divina**, se ve cómo la posible influencia de categorías helénicas de tipo "hermético" ha sido usada en el contexto judío de la referencia a las "preciosas y sublimes **promesas**", dando a éstas un contenido totalmente nuevo, de acuerdo a la experiencia cristológica de Jesús reconocido como Hijo de Dios.

315 **Corpus Hermeticum**, op. cit., XIII, 13-14, p. 206.

Por su parte, en el texto de los **terapeutas**, Filón nos ofrece también la tradición cultual judía en íntima conexión con la búsqueda de la sabiduría de los grupos platónicos. Y, así como Platón, buen conocedor de los "ritos órficos-báquicos", los criticaba en lo que tenían de ajenos a la verdadera filosofía, así Filón presenta el valor de la búsqueda de la sabiduría dentro de la tradición propia del judaísmo, y a la luz de ello se refiere a los "cultos báquicos". Su perspectiva lo lleva a rechazar la forma "carnal" que, en los "cultos mistéricos", constituía el camino de acceso a la unión con la divinidad inmortal, aunque pueda tomar aspectos de esos cultos para utilizarlos en su interpretación mística del camino virtuoso hacia la "amistad de Dios"[316].

El rito del banquete y de la vigilia posterior, como reproducción (**mimema**) del acontecimiento pascual (**paso** del Mar Rojo) del antiguo pueblo de Israel, recuerda sin duda la "reproducción", o "memorial" (**anamnesis**, 1C 11, 24-25), a que remite la celebración del banquete eucarístico cristiano. Sin embargo, la vinculación de la salvación con el "culto ritual", como actualización del misterio pascual de Cristo ("pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga", 1C 11, 26), parece ser la novedad fundamental del "misterio" cristiano con respecto al judaísmo[317]. En todo caso, el antecedente histórico del "misterio" pascual cristiano no radica en un mimetismo con los "cultos mistéricos" paganos, sino que se ubica en sintonía innovadora con respecto a la tradición cultual judía. Si bien la tradición judía neoplatónica de Alejandría, debido a la concepción antropológica dualista (oposición cuerpo-alma) acentúa, en su culto, la búsqueda de salvación del alma, la cual comienza ya en esta vida, en la medida que los fieles, o "iniciados", se aparten de los intereses corporales y se preocupan sólo de la "amistad de Dios". En cambio, cuando la antropología no es dualista, como sucede en la tradición judía no platónica, entonces la salvación implica la búsqueda de superar la muerte en la "resurrección de la carne". Es en esa corriente de tradición judía que se sitúa el misterio pascual cristiano. Y no parece nada serio hacerlo depender de los cultos mistéricos paganos, por intermedio de Pablo, por el mero hecho de constatar que hay influencia de esos cultos en judíos helénicos como Filón, o incluso en textos neotestamentarios posteriores, como las cartas de Pedro, dado que las fórmulas "mistéricas" cristianas son prepaulinas y elaboradas en el contexto judío palestino.

Será más tarde, una vez que la fe cristiana se implante en el mundo helénico y en Roma, cuando los cultos mistéricos y determinados aspectos de sus mitos

316 Así lo considera también Joseph Pascher, en **He Basileia Odós: Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergöetterung bei Philon von Alexandrien**, Paderborn, 1931, referencia dada por Gary Lease en op. cit., pp. 863-864.
Por su parte, E. Goodenough, en su obra **By light, light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism** (New Haven, Yale Univ. Press, 1935), considera que esa "filosofía" del judaísmo de la diáspora helénica, representada por Filón de Alejandría, constituye un verdadero "misterio", aunque no haya ritos "cultuales" al estilo de los "misterios" paganos tal como eran celebrados por el pueblo, lo cual diluye el concepto mismo de "misterio" históricamente precisado (Cf. la referencia en Gary Lease, **Jewish Mystery cults since Goddenough**, op. cit. p. 866, y las críticas en pp. 868-871).

317 Cf., al respecto, Gary Lease, **Jewish Mystery cults**..., op. cit. pp. 860-861.

podrán ciertamente influir, y de hecho lo hicieron, en la ampliación de la teología y de la celebración cristiana de la Eucaristía o del Bautismo[318], así como en la catequesis de "iniciación" catecumenal al cristianismo[319].

Sea, pues, cual sea la posible influencia de los "cultos mistéricos" en el desarrollo posterior de la teología "kerigmática" y de su celebración cultual en los sacramentos de iniciación cristiana, así como en el culto eucarístico, la evidencia histórica es que el origen de estos últimos es prepaulino y se encontraban ya elaborados, en su núcleo esencial, a partir de la comunidad judeocristiana de habla aramea, antes de la expansión del cristianismo fuera de Palestina. Si bien tanto el anuncio kerigmático como la celebración cultual de la "fracción del pan", formulados dentro de ese contexto, pueden haber recibido influencias a partir del judaísmo palestino, único con el que tuvieron contacto los discípulos de Jesús, durante su vida histórica en Galilea y Judea.

La innovación presente en el kerigma y en la cena pascual cristiana, previamente a la entrada en escena de San Pablo con su propia genialidad y su bagaje helénico, asumido con todo dentro de su profunda convicción farisea, tiene que proceder, pues, de una reinterpretación de la tradición judía tal como se vivía en la Palestina contemporánea a Jesús, por parte de la gente sencilla cuya formación religiosa dependía de lo que los rabinos enseñaban, con sus comentarios de la Escritura según el Targum arameo, en las sinagogas. Ahora bien, en ninguna de las fuentes palestinas accesibles, de esa época, se encuentran antecedentes que puedan haber determinado la formulación del kerigma cristiano

318 Ver, al respecto, la obra clásica de C. Clemen, en **Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum**, Giessen , 1913, donde muestra la independencia, en sus orígenes, del misterio cristiano con respecto a los "cultos mistéricos"; en forma similar puede verse también S. Angus, **The Mystery Religions and Christianity**, Londres, 1925; en lo referente a la posible influencia de los ritos purificatorios paganos en el sacramento del Bautismo cristiano, cf A. Oepke, vocablo **Baptismós**, en el T.W.z.N.T., vol I, 1932, 527-534; también J. Coppens, **Baptème**, en DBS, vol 1, 1928, col. 877-886 y 903-I, vol 1, 1928, col. 920. Estos trabajos contradicen y superan la hipótesis defendida anteriormente por P. Wendland, quien consideraba que tanto el rito bautismal como la eucaristía cristiana tenían su origen en los "cultos mistéricos" paganos (cf. **Die hellenistisch-römishe-Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum**, Tübingen, 1907, 1912), tesis que en forma mitigada retomaría más tarde J. Lepoldt en su obra **Dionisos** (Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1931), donde sostiene que el bautismo de purificación dado a los prosélitos judíos "es muy similar a un misterio de iniciación y, en algunos casos, tiene incluso elementos sacramentales y mágicos. Las cenas sabáticas aparecen a menudo, en el Judaísmo helenista tardío, como fiestas de iniciación, similares a las que se encuentran en algunos cultos de misterios" (p. 46). Lo mismo afirma con respecto a las comidas rituales de los Esenios en Qumram (pp. 46-47).Sin embargo, el carácter de judaismo levítico radicalmente "antigentil" de la comunidad esenia hace ya de por sí bastante impensable que tomaran elementos rituales de los ritos de "iniciación mistérica". Cf., además, lo dicho en la nota 309 sobre el sentido del término "**misterio**", en los seis casos presentes en los textos de Qumram.

319 Aparte de los textos citado de las cartas de Pedro, no es casual, en efecto, que, mucho más tarde, a comienzos del siglo IV, el obispo Cirilo de Jerusalén titule sus catequesis bautismales como **Mystagogias**, y comience la primera de ellas con estas palabras: "A quienes van a ser **iluminados**...como una lección introductoria a quienes se preparan para el bautismo"... "Discípulos del nuevo Testamento y participantes de los **misterios** de Cristo..." (Ed. de Ed. Hamilton, Michigan, 1983, vol. VII, p. 6). En forma semejante, y en el mismo siglo IV, aunque en Italia, San Ambrosio hacía catequesis sobre los "misterios" cristianos. Dice, por ejemplo: "Ahora el tiempo nos invita a hablar acerca de los **misterios** y a daros la explicación misma de los sacramentos. Si hubiésemos pensado insinuárosla antes del bautismo, cuando aún no estabais iniciados, hubiera ello sido considerado como traición de parte nuestra, más que como tradición. Además, la luz de los misterios penetra mejor en aquéllos que no se lo esperan, que si se lo hiciera preceder de alguna disertación" (**De Misteriis** I,2; P.L. XVI, col. 389).

y la reinterpretación del culto judío en los términos eucarísticos propios del cristianismo primitivo.

2. Aportes propios del "misterio" cristiano

Dicho lo anterior, cabe ahora señalar los aportes propios de esa fe cristiana, sea cual fuere su "dependencia" con respecto al judaísmo previo, o incluso a posibles influencias de "misterios helénicos".

En primer lugar, lo más notable que se destaca en la vivencia espiritual del primer cristianismo es su experiencia de la **gratuidad** de la salvación dada a través de la muerte y resurrección de Jesucristo. El antecedente judío que señalamos en el texto del "Siervo (Hijo) Sufriente" de Isaías contiene ya esa vivencia, al señalar:

> "Todos nosotros andábamos como ovejas errantes, cada uno marchando por su propio camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros" (Is 53, 6).

Es decir, la salvación de Dios irrumpió, no como consecuencia de búsqueda humana alguna ni de méritos previos, sino motivada por el designio mismo de su **Gracia incondicional** , como acto primero y no como respuesta a acción humana previa alguna. Dios irrumpió salvíficamente, cuando "todos nosotros estábamos **en otra**". Por lo mismo, la fe kerigmática, así como la celebración cultual del "rito eucarístico" que actualiza la Pascua cristiana, haciéndola "contemporánea" a todo hombre y mujer que lo celebre, en la fe, a lo largo de la historia, no constituye un recurso "mágico", por medio del cual el hombre **haga suyo** el poder divino vivificante del Jesús que murió y resucitó "por nosotros". No es un recurso que, gracias a estar iniciado en él, dé al creyente un "control" automático sobre ese poder divino. Dicho en otros términos, no se trata de un rito "mágico", sino de una celebración "sacramental". Lo cual implica que quien lo celebra está inserto en la **fe de la comunidad eclesial** que lo ha transmitido, **a partir del acontecimiento pascual mismo**. Así, pues, en la misma celebración está contenida la experiencia de **gratuidad universal**. En ese sentido, el concepto bíblico de misterio, señalado antes, tanto en las tradiciones apocalípticas, como en Qumram, en la tradición sinóptica y en la paulina, acentúa precisamente esa connotación de **gratuidad universal** del designio salvífico divino. Por lo mismo, no es como efecto de la fe de la Iglesia que la Fe pascual y el Sacramento (Bautismo y Eucaristía) da la salvación y es "garantía de resurrección" para quienes participan en él (Jn 6, 54 y 58), sino que, por medio de ella, actúa el **don gratuito** de Dios. Lo cual, precisamente, hace posible que ese don (**Gracia**) pueda actuar también salvíficamente en todas las personas que honestamente no participen de esa fe de la Iglesia y de su sacramentalidad explícita[320].

320 Así lo expresa un texto notable de la Constitución **Gaudium et Spes**, del Concilio Vaticano II: La esperanza de salvación pascual, celebrada explícitamente por los cristianos, no es exclusiva de ellos, puesto que "esto vale no solamente para los cristianos, sino también **para todos los hombres de buena voluntad**, en cuyo corazón **obra la Gracia de modo invisible** (es decir, al margen de la sacramentalidad explícita). En consecuencia, **debemos creer** (se dirige a los católicos) **que el Espíritu Santo ofrece a todos** la posibilidad de que, en la forma sólo de Dios conocida, **se asocien a este misterio pascual**" (GS n. 22, final).

En segundo lugar, esa misma experiencia radical de **gratuidad**, presente en la inspiración originaria de la fe pascual cristiana, conlleva la exclusión de las hipótesis de "reencarnaciones", que se encuentran en diversos cultos mistéricos, así como en determinadas formas de "cristianismo" de tipo **gnóstico**[321]. Precisamente porque es Dios quien **gratuitamente** ofrece el acceso a su realidad divina de Vida inmortal, y ésta no se logra como resultado automático de la fe pascual y de los ritos litúrgicos que la celebran, la esperanza en la "resurrección de la carne" se funda en el designio divino, revelado en el rostro del Jesús "extravertido" totalmente por los demás, que quiere comunicar su Vida a todos los seres humanos, debido a que su propia esencia es **extraversión misericordiosa**. El acceso a la Vida divina no puede lograrse por ningún medio, ni cultural ni religioso, si no es Dios mismo quien lo da por Gracia. Y siendo éste el designio de Dios, no se requieren reencarnaciones de ningún tipo, para llegar finalmente a conseguirlo como resultado de "ascesis" o "yogas" progresivos. Ésa fue la razón del rechazo de la comprensión gnóstica, así como de las tendencias posteriores del "pelagianismo" y de los diversos tipos de "puritanismo cátaro", por parte de la misma dirección magisterial de la Iglesia.

Sin perjuicio de lo anterior, la fe pascual propia del cristianismo primitivo nunca tuvo atisbo alguno de los elementos orgiásticos, omeofágicos o de ritos sexuales de fertilidad, que abundaban en los cultos mistéricos. Es interesante señalar como, en el nivel de redacción del Evangelio de Juan, se destaca el carácter "simbólico" y no "carnal" del rito eucarístico, aun cuando la afirmación inicial podría prestarse a una comprensión "omeofágica":

> "En verdad, en verdad les digo: si no comen la carne del Hijo del hombre y no beben su sangre, no tendrán vida en Ustedes. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida...Lo mismo que el Padre me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma, vivirá por mí..."

Ante lo burdo de esta expresión, que podría parecer una llamada a prácticas similares a las omeofagias mistéricas, y cuyo contexto puede haber efectivamente influenciado la redacción de este texto, se muestra la reacción de muchos discípulos que "al oírlo, dijeron: Es duro este lenguaje ¿Quién puede escucharlo?"; entonces Juan pone en boca de Jesús la clave interpretativa de esas expresiones extrañas a la tradición judía:

> "El espíritu es quien da la vida; la carne no sirve de nada. Las palabras que yo les he dicho son espíritu y son vida" (Jn 6, 53-56 y 60, 63).

321 Según E.R. Dodds, la idea de la "reencarnación" es atribuída por Aristóteles a los "expositores de los misterios...De tales fuentes, combinadas con la creencia judía en los ángeles caídos, la tomaron los gnósticos cristianos o semicristianos (Valentín, Marción, Bardesanes, Mani) y, al parecer, también Orígenes, lo mismo que el hermético pagano que compuso el **Kore Kosnou**. Según este último, el delito de las almas consistió en una desobediencia inspirada por una indebida autoafirmación (**tolma**). De tono menos mitológico es otra versión de esta misma doctrina en que el alma elige deliberadamente su propio descenso; en eso precisamente consiste la culpa. Ésta es la doctrina que hallamos en Numenio, en el hermético **Poimandres** y, a veces, en Plotino..."(**Paganos y cristianos en una época de angustia**, op.cit., pp.45-46).

Aquí el tema del "espíritu" que da vida remite al significado profundo de la "pascua cristiana". La muerte y resurrección de Jesús, de hecho, constituye un acontecimiento salvífico por lo que el Espíritu revela a través de ello. Y en ello radica también el valor particular de la historicidad de la condena a muerte de Jesús y su ejecución bajo Poncio Pilato. Esa condena a muerte tuvo causales en el estilo de vida de Jesús. Su experiencia espiritual (=mesiánica) lo llevó a tomar como criterio de sentido de su existencia y de sus actuaciones la **gratuidad**. La salvación no se da al margen de la libertad humana que, motivada por la conciencia del sentido presente en ese **don de transcendencia** ofrecido por Dios, **decide libremente** en la dirección de esa misma toma de conciencia. La experiencia de la **gratuidad** del don salvífico transforma, así, el núcleo personal, consciente y libre, del ser humano, su "corazón". De esta forma "el espíritu es quien da vida", y "las palabras que yo les he dicho son espíritu y son vida".

La experiencia radical de **gratuidad**, propia de la vivencia cristiana del kerigma y de su celebración, llevaba consigo la exclusividad, por lo mismo que implicaba la conciencia de su universalidad. La "ventaja comparativa" del misterio cristiano centrado en la Pascua de Jesús radicaba en el **anclaje histórico** del protagonista de ese desenlace pascual, frente al carácter burdamente "mítico" de los demás protagonistas "mistéricos". De ahí también su carácter de exclusividad, debido a la no necesidad de buscar por otros lados lo que en Jesús se experimentaba como respuesta históricamente real y, a la vez, universalmente concreta. En cambio, los demás "cultos mistéricos", a pesar de ser sólo accesibles para sus propios "iniciados", no excluían la posibilidad de que sus fieles participaran en otros más[322]. Además, los "iniciados" en los cultos mistéricos buscaban superar el problema de la muerte y asegurar la fertilidad, como "salvación" individual, desconectados del destino de los demás "fieles", sin constituirse propiamente como "comunidades". En cambio, el "misterio cristiano" llevaba a formar "iglesias" , como comunidades que compartían la misma fe y el mismo culto, en la línea de la tradición judía, incluido el judaísmo helenístico[323].

La experiencia fundamental de la **gratuidad**, como la razón de ser de la irrupción divina en Jesús de Nazaret y en su testimonio de donación extravertida, hasta las últimas consecuencias, era proclamada ya por las primitivas comunidades prepaulinas; sin embargo, en las "iglesias" se dieron a veces disputas por razones de "precedencia" por parte de algunos miembros de la

322 Así lo señala, por ejemplo, Bultmann: "Las religiones de misterios...no tienen un carácter exclusivo. Es cierto que son cerradas, en el sentido que poseen sus ritos y sus iniciaciones propias y secretas, al menos parcialmente; sin embargo, el hecho de pertenecer a una comunidad no excluye la participación en el culto oficial de la ciudad, ni la iniciación en otros misterios" (**Le christianisme primitif**, op. cit. p. 130).
E.R. Dodds cita el caso de Aconia Paulina, esposa de un procónsul romano del siglo IV, quien se inició en los cultos mistéricos de Eleusis, de Lerna, Egina e Isis, y además había sido iniciada en el "taurobolio" y había ejercido como hierofante de Hécate (**Paganos y cristianos en una época de angustia**, op. cit. p. 174, nota 98). Como si se buscara "asegurar" así el resultado, por una u otra de las "ofertas mistéricas" disponibles.

323 Cf. también Bultmann, op. cit., p. 130.

comunidad. Frente a ese problema, suscitado en la comunidad de Filipos, San Pablo apela a la autoridad de un himno cristológico prepaulino muy primitivo[324], que destaca con fuerza el criterio ético de la extraversión:

> "Buscad cada cual no su propio interés, sino el de los demás. Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente esa igualdad con Dios; sino que se autovació a sí mismo **(ekénosen eautón)**, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y se humilló a sí mismo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó, y le otorgó el Nombre que está por sobre todo nombre..." (Fil 2, 4-9).

La "condición divina" de Cristo afirmada en este himno es una de las confesiones más primitivas al respecto en la historia de la fe cristiana. La expresión "se autovació" **(ekénosen)** acentúa un "descenso" análogo al descenso de Deméter en Eleusis; sin embargo, a diferencia del mito eleusino del descenso de la diosa, presentándose como "sierva" en la casa de Metanira, aquí se trata de un "autovaciamiento de servicio", inspirado en el canto del Siervo Sufriente de Isaías, referido a la muerte histórica de Jesús, recientemente crucificado ("con muerte de cruz"). La estructura incruenta del "descenso" está así interpretada a la luz del desenlace "cruento histórico" de Jesús, revelándose con ello el valor de la donación personal extravertida como fundamento ético ("tengan los mismos sentimientos que Cristo"). De esta manera el kerigma pascual constituye el fundamento ético del cristianismo. Y así se verá en las consecuencias radicales que de esa experiencia, confesada en este himno cristológico primitivo, como también en las fórmulas kerigmáticas, sacará la primera comunidad, tal como se describe en los Hechos de los Apóstoles:

> "La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a los bienes, sino que todo era común entre ellos. Así los apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús. Y gozaban todos de gran simpatía. No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casa los vendían, y traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad" (Hech 4, 32-35).

Esta nueva forma de fraternidad sin fronteras constituyó quizá la principal razón del "éxito" del cristianismo frente a los cultos paganos que no tenían ese poder de fundamentación de una ética de fraternidad gratuita, tanto más que, dentro del Imperio Romano, el período entre Marco Aurelio y Constantino es de un problema social angustiante para las grandes masas. Así lo señala Dodds, en la conclusión de su libro:

324 La carta fue escrita con toda probabilidad durante el cautiverio de Pablo en Efeso, entre el año 56 y 57 (Cf. la **Biblia de Jerusalén**, introducción a las Epístolas de San Pablo, así como las notas al cap. 2, vv. 6-11 de la Carta a los Filipenses). El himno es de contexto prepaulino, lo cual obliga a fecharlo años antes, remitiendo, como las fórmulas kerigmáticas, a la cercanía inmediata del desenlace de la vida de Jesús.

> "Debieron de ser muchos los que experimentaron ese desamparo: los bárbaros urbanizados, los campesinos llegados a las ciudades en busca de trabajo, los soldados licenciados, los rentistas arruinados por la inflación y los esclavos manumitidos. Para todas esas gentes, el entrar a formar parte de la comunidad cristiana debía de ser el único medio de conservar el respeto hacia sí mismo y dar a la propia vida algún sentido. Dentro de la comunidad se experimentaba el calor humano y se tenía la prueba de que alguien se interesa por nosotros, en este mundo y en el otro. No es, pues, extraño que los primeros y más llamativos progresos del cristianismo se realizaran en las grandes ciudades: Antioquía, Roma y Alejandría. Los cristianos era miembros unos de otros, en un sentido mucho más que puramente formulario. Pienso que ésta fue una causa importante, quizá la más importante de todas, de la difusión del cristianismo"[325].

Y es significativo destacar que el fundamento que motivó esta ética cristiana de la fraternidad gratuita está en la experiencia pascual de los discípulos de Jesús, confesada en las primitivas "fórmulas kerigmáticas", a partir del momento en que esos pobres hombres, decepcionados por la condena a muerte de Jesús, descubren de golpe que ese Jesús, hecho crucificar por Poncio Pilato, misteriosamente "vive". Y con ello, Dios revela que el Espíritu de gratuidad antinarcisista que movió a Jesús a decir y a hacer lo que hizo y dijo - y por lo cual lo condenaron a muerte-, corresponde realmente a la presencia en él del Espíritu eterno de Dios. A partir de ello son ahora capaces de orientar su vida, gozosos, en esa dirección y de organizar según ello su forma de convivencia, haciendo de paso convincente a muchos otros esa experiencia pascual que los llena de gozo y les da tal fuerza transformadora.

Ahora bien, esa misma experiencia transformadora, fundada en el acontecimiento vinculado al desenlace de la vida de Jesús, llevó a sus seguidores a no necesitar ningún otro tipo de búsqueda "mistérica", dando a la fe cristiana su carácter de exclusividad, debido a la plenitud experimentada en ella. La plena satisfacción de su esperanza de inmortalidad y de sus ansias de sentido de la vida confirió a los cristianos la fuerza del martirio sereno y gozoso, frente a las mutilaciones histéricas a que se sometían los **galli** de los cultos de Attis o las ménades dionisíacas; aunque a menudo pudo provocar también la intolerancia de ciertos líderes cristianos contra todo miembro de la Iglesia que, por debilidad, hubiera sucumbido a la idolatría debido a la persecución (los "lapsi"). Asimismo la convicción "autosuficiente" de los fieles cristianos motivó la crítica de escritores no cristianos contra lo que consideraban "fanatismo"irracional[326].

Por su parte abundaron también las críticas de autores cristianos contra los "cultos mistéricos paganos", algunas veces contrastando el "dios vivo" de la Pascua cristiana con los "dioses muertos" de los protagonistas mistéricos paganos. Y una vez que el emperador Constantino hubo emitido el edicto de tolerancia religiosa, muchos líderes cristianos comenzaron a presionar para que

325 Dodds, **Paganos y cristianos en una época de angustia**, op. cit. p. 179.

326 Así, hay críticos famosos del siglo III, como Porfirio, en su **Adversus christianos**; o bien su contemporáneo Celso, cuya obra nos ha llegado a través de la respuesta que le hizo Orígenes en el **Contra Celsum**.

fueran suprimidos los "cultos paganos", considerados por ellos como pura insensatez y descaro.

Así, Firmico Materno ridiculizaba el culto a Attis, en que se amortajaba una estatua del dios, con estas palabras:

> "Entierras a un ídolo, lloras a un ídolo, hablas de la sepultura de un ídolo y, pobre hombre, al hacer eso te alegras de que tú liberes a tu dios; tu elaboras los miembros yacentes de piedra...a ti debe agradecerte tu dios, a ti debe remunerarte con dones semejantes...así morirás como él muere, así vivirás como él vive...El diablo tiene sus propios cristos, ya que él es anticristo y para infamia de su nombre conduce a hombres miserables de una sociedad corrompida"[327].

O bien, se destaca la pureza del culto cristiano y de las buenas costumbres vinculadas a él, frente a las orgías celebradas por los paganos en sus fiestas religiosas[328], aunque a menudo los críticos contra el cristianismo le imputaban las mismas orgías, sin duda debido al carácter no público, y exclusivo para los iniciados, del culto cristiano. El mismo Firmico Materno, en el año 340, interpela al poder imperial para que suprima los "cultos mistéricos" paganos todavía vigentes, e incluso le exige que deponga a las autoridades provinciales que obstaculizan el cristianismo. Así expresa:

> "Estas prácticas, sacratísimos emperadores, deben ser completamente suprimidas, eliminadas y cambiadas mediante las disposiciones más severas de vuestros edictos, de tal manera que el funesto error de esta presunción no infecte durante más tiempo el mundo romano, para que no se restablezca la perversidad de esta pestífera costumbre y que todo el que intente perder al hombre de Dios no gobierne sobre la tierra por más tiempo...Con este fin el Dios supremo os ha confiado el Imperio, para que, a través de vosotros, sean reparados los daños de esta plaga; y es mejor que los liberéis por la fuerza antes de dejar que se arruinen voluntariamente"[329].

Más tarde, también San Agustín abogará por la legitimidad de la destrucción de templos paganos; y su contemporáneo, San Jerónimo, escribe a una mujer noble felicitándola por la actuación de un pariente suyo en la destrucción de un "mitraicum":

> "¿No es verdad que hace unos años vuestro pariente Graco, cuyo nombre es sinónimo de nobleza patricia, mientras ocupaba la prefectura urbana, destruyó, derrumbó y derribó la caverna (**spelunca**) de Mitra y todas las monstruosas figuras con las que se inician el Cuervo, el Gryfus, el Soldado, el León, el Persa, el Heliodromo, el Pater (Baco), y, ofreciendo estas acciones como prenda previa, obtuvo el bautismo de Cristo?"[330].

327 Firmico Materno, **De errore profanarum religionum**, op.cit., 22,3.

328 A ello aludía ya el texto citado de la 1Pe 4, 3. Asimismo, en el siglo II, Justino, en su **Apología**, critica las excentricidades practicadas en el culto a Mitra, (I, 66); o bien, Taciano , en su **Discurso contra los griegos**; o Teófilo de Antioquía ironiza sobre la ridiculez de la idolatría, en el **Ad Autolycum**; en forma similar Clemente de Alejandría argumenta contra el culto a Mitra, en su **Protréptico** (c. XII), o en la **Homilía** 23, 5, y también Tertuliano, en **De praescriptione haereticorum**, arremete contra las barbaridades cometidas en el culto a Mitra (c. 40).

329 **De errore profanarum religionum**, op. cit., 16,4.

330 **Epistola ad Laeta**, Cartas, n. CVII.

Aun así, fueron pocos los mártires paganos bajo el régimen cristiano, "no porque el cristianismo fuera más tolerante, sino porque el paganismo por aquel entonces era ya demasiado pobre como motivo para dar la vida"[331].

Sin embargo, a pesar de la crítica de los apologetas cristianos para "desmarcar" la fe y el culto cristiano de su semejanza con los "cultos mistéricos" paganos, hubo también Padres de la Iglesia que abrieron otra perspectiva de "diálogo" con estos últimos, que permitía interpretarlos desde la propia teología cristiana, con las categorías de "praeparatio evangelica", según el título dado a su **Historia Eclesiástica** por Eusebio de Cesarea (s. III-IV), aunque la expresión se encuentra ya en las **Apologías** de Justino (s.II), así como el concepto de "logos spermatikós" que, recogiendo una tradición griega, que remonta a Heráclito, pasando por Aristóteles, considera el cosmos como penetrado por un principio racional ("logos"). Justino, tomando esa categoría griega, la interpreta cristológicamente:

> "Cristo es el Primogénito de Dios y de su **logos**, del cual todo el género humano participa, hemos aprendido y hablado. Así, pues, quienes vivieron **con razón (metá lógon)** son cristianos, aun cuando hayan sido considerados como ateos..."[332].

Pero, más allá de los argumentos apologéticos de insulto, o de autodefensa y de diálogo, el análisis de la distinta envergadura teológica entre ambos tipos de culto mistérico, así como los comportamientos éticos y solidarios en él fundados, permiten constatar la radical diferencia del culto cristiano con respecto a los "cultos mistéricos" paganos, y su capacidad intrínseca para imponerse en definitiva en la búsqueda religiosa de sentido y de transcendencia de la vida.

331 E.R. Dodds, **Paganos y cristianos en una época de angustia**, op. cit. p. 173.
332 **Apología I**, n. 46 (P.G. VI, 397).

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Hablar sobre la muerte es enfrentarse al enigma fundamental de la existencia humana, no porque el proceso biológico de descomposición del cadáver resulte incomprensible en sus mecanismos naturales, sino por la incógnita sin solución que tal desenlace le plantea a la **conciencia**, al ver en ello el inevitable absurdo de toda vida, por el hecho de estar siempre destinada a desaparecer. Sin embargo, precisamente a partir de ahí surge la porfiada y universal intuición humana de que la vida debe tener sentido y, por lo mismo, la muerte, como aniquilación del yo, no puede constituir la última palabra de la existencia, sino que debe poder ser el "umbral de entrada" a la realidad de un "Más Allá" que pueda dar sentido a los cuestionamientos más fundamentales del "más acá".

Resulta notable constatar cómo el ser humano, desde el comienzo de su historia y a lo largo de ella, se ha centrado en el problema de la muerte, proyectando siempre, de diversas formas, la esperanza en un "Más Allá", ya sea en la forma heroica de Guilgamesh, recorriendo arduos caminos para llegar a un desenlace frustrante frente al destino "mortal", o abriéndose a la esperanza con el mito de fertilidad asociado a Ishtar y Tammuz, que culmina con un canto de vida primaveral: "puedan los muertos levantarse para oler el incienso". En otro contexto, se buscan mediaciones por medio de las cuales garantizar el acceso a la "vida inmortal" de los dioses, gracias a rituales mágicos con los cuales poder forzar la entrada a lo desconocido, tal como lo practicaban los antiguos egipcios en sus rituales mortuorios.

Pero, sin duda, las búsquedas más notables de inmortalidad se encuentran en los "cultos mistéricos", cuyos prototipos más antiguos son el de la muerte y resurrección de Osiris, en Egipto, y el descenso-ascenso de Istahr y Tammuz, en Mesopotamia. Grupos humanos de diversas culturas buscaban vincularse a mediadores míticos que morían y resucitaban, o que descendían al Hades para salir después de él, garantizando así el ciclo de fertilidad de la tierra y de los animales, como también el acceso a la inmortalidad para los "iniciados" que hubieran participado en esos cultos. Esa "iniciación" podía a veces ser meramente "ritual", o implicar también formas de comportamiento ético que condicionaban el éxito del acceso al Más Allá y, por lo mismo, la eficacia del "rito mistérico". Sin embargo, la ética era a menudo sustituída por formas rituales estrictas, cuyo cumplimiento garantizaba el logro de la inmortalidad deseada, o bien iba asociada a posibles "reencarnaciones" que permitieran ir avanzando progresivamente, en vidas sucesivas, hasta llegar al Descanso definitivo del alma en los Campos Elíseos , ya sea bajo tierra, o en espacios celestes situados en la luna o en las estrellas.

Pudimos ir siguiendo las diversas formas en que, con una fuerza a menudo orgiástica, se expresa esa búsqueda desesperada de inmortalidad. Ritos mistéricos vinculados a los procesos de fertilidad de la tierra y de los animales,

los cuales, celebrados en medio del "éxtasis" etílico y sexual, pudieran garantizar la sobrevivencia, gracias a la vitalidad del **grano** que, una vez podrido en el seno de la tierra, surge en forma de espiga, para ser de ahí arrancado y pisoteado hasta convertirse en harina molida, para alimento de otros vivientes. O bien, ritos asociados a la muerte de víctimas inocentes (Orfeo) o de toros fecundantes (Mitra), o también a actos de castración (Attis), que, paradójicamente, puedan ser capaces de garantizar nueva vida, por la fuerza inherente al acto "sacrificial" mismo.

Dentro de ese esquema "pascual" se ubica el núcleo de la tradición cristiana, con su anuncio kerigmático (muerte-resurrección, así como descenso y ascenso) y la actualización cultual, de ese acontecimiento anunciado, en el Bautismo ("iniciación") y la Eucaristía (**anámnesis**). Ello convierte al cristianismo, desde el punto de vista de la historia de las religiones, en una religión del tipo "mistérico". Sin embargo, el origen de esa "fe pascual", que constituye la esencia del cristianismo, tiene sus raíces en el mismo contexto arameo palestino en que vivió Jesús de Nazaret. El desenlace cruento de su vida, "crucificado bajo Poncio Pilato", determinó inicialmente la dispersión de sus discípulos, frustrados por el fracaso del Maestro. Pero súbitamente éstos superaron el impacto, siendo capaces de salir a la calle e iniciar el anuncio del kerigma y de su celebración. De esta manera nació un "culto mistérico" nuevo, pero, a la vez, **novedoso** por su origen a partir del acontecimiento histórico de la muerte cruenta de Jesús de Nazaret, a quien sus discípulos confiesan haber "visto" resucitado, dando esa experiencia como razón profunda de su fulminante tranformación , de ignorantes y cobardes mientras vivieron con Jesús, en lúcidos y valientes, una vez que éste hubo muerto.

San Pablo recoge, en sus cartas, las "fórmulas kerigmáticas" que estos discípulos habían ya elaborado antes, cuando Saulo era un perseguidor, airado precisamente contra la fuerza que esos pobres discípulos mostraban en su predicación; pero, después, impactado él también por su propia "visión" del Resucitado, cambia radicalmente de actitud y se transforma él mismo en predicador de ese "misterio pascual" cristiano (apóstol). Su monoteísmo estricto de fariseo lo llevaba a considerar todo culto "pagano" como obra de los demonios (Rm 1, 19-21); sin embargo, el cambio experimentado por su experiencia personal del "Resucitado" transformó su vida y su mentalidad en forma radical, convirtiéndolo en un incansable predicador del kerigma cristiano.

Así, pues, resulta imposible que Pablo haya originado esa fe pascual a partir de los cultos mistéricos paganos, por el hecho de que las "fórmulas kerigmáticas", que él recoge en sus cartas, son todas ellas "prepaulinas". Por otro lado, su postura farisea antipagana lo hacía también reacio de entrada a servirse de esos "cultos mistéricos" paganos para reinterpretar su experiencia religiosa, ahora cristiana.

La influencia mitificadora de los "cultos mistéricos" paganos sobre la pascua cristiana sólo puede haberse producido más tarde, aun cuando esos cultos estuvieran presentes en el ambiente cercano a la Palestina de la época de Jesús,

debido a que los sencillos iniciadores de la fe cristiana eran ajenos a esa influencia, dependiendo totalmente de la enseñanza sinagogal y de la innovación planteada por su maestro indiscutible, Jesús. Y Pablo, por su parte, entra en escena cuando ya el kerigma está siendo predicado (1C 15,2ss) y celebrado (1C 11, 23ss) en Palestina por la comunidad prepaulina. Por otro lado, tampoco el impacto original del cristianismo en el Imperio Romano puede explicarse como resultado del apoyo imperial, puesto que el apoyo del poder de Roma vino precisamente debido a la constatación de aquella fuerza impactante presente en los primeros cristianos, la misma que había hecho cambiar radicalmente de opinión y de actitud a Pablo. Es, pues, precisamente en ese impacto inicial, que está en la base de la primera predicación del kerigma y de su primera celebración eucarística, donde radica el enigma del origen del cristianismo, así como el carácter exclusivo de su fe, con respecto a los demás cultos mistéricos.

Pero ese kerigma es experimentado por sus fieles cristianos como un don incondicional que responde únicamente al designio gratuito de Dios, quien ha querido otorgar al hombre el acceso a su propia vida divina por mediación de Jesús, con quien Dios mismo se identifica personalmente, para que todo ser humano pueda, por medio de él, acceder a la inmortalidad, propia y exclusiva de Dios. La conciencia del carácter exclusivamente **gratuito** (don) del acceso a la Vida inmortal desvinculó el culto pascual cristiano de la perspectiva mágica, así como lo llevó a ubicar la ética no como causa de ese desenlace inmortal, sino como consecuencia de la conciencia de la gratuidad de ese don, si bien las tendencias pelagianas y mágicas estarán siempre acechando como una constante tentación en la historia del cristianismo, desde sus mismos inicios hasta el día de hoy.

La fuerza imponente de las búsquedas humanas frente a la muerte, a veces brutales en sus formas, como lo es la misma muerte de que ahí se trata, hace que su seguimiento histórico resulte apasionante, al constatar la pluriforme búsqueda titánica del pobre ser humano enfrentado, como porfiado Sísifo, a su destino trágico y, aún así, luchando contra él con todos los medios disponibles a su alcance, puesto que *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* [333].

Pero esa búsqueda heroica puede transformarse también en una poderosa "iluminación" del espíritu humano, capaz de experimentar, así, el "descanso" (**requietio**) en la esperanza tranquila de saberse objeto de un designio divino de **gracia** incondicional, que lo mantiene y lo mantendrá siempre abierto al futuro de la Vida.

333 "Por un solo camino no puede alcanzarse un secreto tan grande" (Símmaco).

MUERTE Y SUICIDIO

En el mundo animal, la convivencia se rige instintivamente por la "ley de la selva", también denominada de "selección natural", según la cual los más fuertes tienden a sobrevivir a costa de los más débiles. Si bien la misma naturaleza mueve a estos últimos a desarrollar estrategias instintivas de autodefensa y camuflaje, con el fin de evitar ser devorados por los animales más poderosos. De esta manera, los más débiles tratan de sobrevivir por la cohesión de muchos individuos en un solo gran conjunto, que les permita defenderse de los más fuertes en la lucha selvática, gracias a lo que Nietzsche denominó "metamorfosis del cordero en león".

Sin embargo, frente a ese impulso imparable por asegurar la propia vida, a costa de lo que sea o con las formas más sutiles de camuflaje, se da el sorprendente fenómeno del suicidio, cometido especialmente por seres humanos, dentro del mundo animal. Así, pues, en contraste con la fuga ante la previsión de la muerte, ocurre que, a veces, el sujeto humano no huye ante la muerte, sino que busca provocársela directa o indirectamente. El impulso "suicida", en ocasiones, puede resultar tan sólo intencional; pero, a menudo, el suicidio es realmente ejecutado por alguien, como un rechazo consciente y efectivo de la propia vida.

Recientemente el mundo se vio impactado por el espectáculo, macabro e impresionante, del derrumbe de las torres gemelas de New York, repletas de gente, así como de parte del Pentágono en Washington, desastre causado por un grupo de terroristas que había planificado con mucha antelación tanto el secuestro de los aviones como su propia inmolación, arrastrando, en ese holocausto suicida, a miles de otros seres humanos.

Pues bien, ¿cuál es la lógica, si es que tiene alguna, de estos suicidios, y de cualquier otro suicidio humano? ¿O se trata sólo de un "accidente" sin lógica alguna , una especie de "locura antropológica", o, peor aun, de "posesión demoníaca", que se apoderó de determinados individuos, distintos al común de la gente? ¿El suicidio sería, así, totalmente ajeno a las posibilidades del hombre "normal"?

Sea como sea, tal fenómeno merece un análisis especial. Por ello me pareció pertinente incluirlo en este libro, aunque sea tan sólo como apéndice, dentro del esfuerzo por enfrentar reflexivamente el tema de la muerte, desde diversas perspectivas posibles y complementarias.

Voy, pues, a intentar un análisis del suicidio, desde cuatro perspectivas distintas y sucesivas:

A. Aportes provenientes del sicoanálisis freudiano;

B. Aporte desde algunos estudios clásicos de la sociología;

C. Enfoque propio de la fenomenología heideggeriana;

D. Perspectiva teológica cristiana, y algunos elementos de la perspectiva islámica.

A. ELEMENTOS SICOANALÍTICOS SOBRE EL SUICIDIO

La decisión de quitarse la vida es, a primera vista, antinatural. Sin embargo, tiene que haber razones o causas "naturales" que provoquen un desenlace tan contrario al espontáneo apego a la vida por encima de todo otro interés.

Para tratar de explicar el fenómeno me parece particularmente importante el análisis del subconsciente desde una perspectiva sicológica, así como el análisis de las formas primitivas del suicidio que permitan captar la estructura que subyace al fenómeno. Esas formas primitivas tienen la ventaja de mostrar la espontaneidad de las motivaciones, que permiten detectar también mejor su mecanismo básico. De esta manera puede quizá comprenderse el suicidio como efecto de determinadas causas profundas, aun cuando no estén presentes en la conciencia del suicida.

1. Narcisismo y realidad

El narcisismo es la tendencia básica del siquismo humano, aunque esto sea válido para los vivientes en general, a la autosatisfacción. El motor que rige toda la búsqueda y la actividad del hombre es egocéntrico. El ser humano se experimenta como centro del universo y ve todo lo demás en relación a sí mismo. Esta situación es evidente en el mundo animal, donde rige la "ley de la selva" de tipo egocéntrico, sin disimulo de ningún tipo. En el ámbito humano aparece también con claridad en los niños de corta edad. Su pequeño mundo infantil es "el" mundo. Nada importa sino únicamente en cuanto se refiere a ellos. La mamá, el papá, los hermanos, todas las cosas que los rodean, son importantes sólo porque son suyas. E incluso esos seres tan queridos para ellos, son "queridos" porque les pertenecen; es decir, porque con ellos se autosatisfacen. A la "guagua" no le importa la persona de su madre por ella misma, sino por la sensación de placer que experimenta al mamar sus pechos y ser acariciado por ella. Por eso el prototipo de la situación narcisista es la del feto. En el vientre de la madre, el feto humano lo recibe todo sin dar nada a cambio y siguiendo automáticamente su

propio deseo; el hambre se satisface cuando se suscita, el calor se mantiene de acuerdo a la propia necesidad. El feto no experimenta, pues, frustración alguna de su instinto básico de autosatisfacción.

Debido a esta vivencia narcisista "ideal", la estancia en el seno materno constituye el paraíso narcisista. Ello explica que, tanto en sicología profunda como en otras disciplinas antropológicas, abunden los símbolos relacionados con la vida en el seno materno o el "retorno al seno materno"[1].

La pretensión narcisista es, pues, la de imponer siempre el propio deseo de autosatisfacción. De ahí que Freud defina el narcisismo como la "omnipotencia del deseo". Pero el deseo egocéntrico se encuentra enfrentado a la realidad, independiente de él y superior a él. Al principio, la "guagua" intentará negar esa realidad. Por eso protesta si su deseo no se cumple inmediatamente. Así, el llanto mismo es expresión de esa protesta. Llora al nacer, porque tiene que aceptar la realidad de un mundo externo que la obliga a abrir los ojos, a respirar, a aclimatarse por su cuenta y a tener que esperar la comida; llora cuando la destetan, porque tiene que afrontar la dureza de la cuchara, llora cuando la obligan a hacer sus necesidades en un tiempo y lugar determinados, porque así su autosatisfacción se ve también condicionada, etc.

La realidad va imponiéndose al narcisismo, pero éste no puede renunciar a sí mismo. La tensión entre el puro instinto de autosatisfacción y la realidad frustrante se hace, pues, muy dura[2]. En la medida en que ese deseo de autosatisfacción es principalmente libidinal (afectivo-sexual), como lo cree Freud, la realidad es dura sobre todo en cuanto obliga a renunciar en parte a ese placer que la guagua experimenta en su primera relación con la madre o con el padre. El sicoanálisis freudiano denomina a esa tensión infantil básica "complejo de Edipo". El placer experimentado por la guagua-varón en la relación con la madre es frustrado por la presencia del padre, que aparece como el obstáculo para la plena realización narcisista, que sería la posesión exclusiva de la propia madre. Después de un período de lucha entre el deseo narcisista y la realidad frustrante, el niño tiene que reprimir su deseo y aceptar que la realidad, identificada con el padre, es más fuerte que el propio deseo. Pero reprimir no significa renunciar. El deseo sigue buscando su autosatisfacción y, al no poder realizarlo por la vía corta o inmediata, intentará lograrlo por caminos estratégicos de realización camuflada.

Esa capacidad de realizar el propio deseo, reprimiéndolo en su realización espontánea, pero lográndolo, en parte al menos, por otros caminos que toman en

1 Cf. S. Freud, **Introducción al narcisismo**, en **Obras completas**, v. I, Madrid, 1967, n. XI, también A. Vergote, **Psicología religiosa**, Madrid, 1969, sección sobre "Simbólica maternal", pp. 206ss; y aún, M. Eliade, **Iniciaciones místicas**, Madrid, Ed. Taurus, 1975, especialmente pp. 84-91.

2 Es quizá Freud quien mejor ha penetrado en los mecanismos profundos de esa tensión; cf. por ejemplo, **El yo y el ello**, en **Obras completas**, II, pp. 9ss; también, en referencia al doble principio síquico de placer y realidad, cf. en vol. I, pp.1097ss y II, pp. 495ss.

cuenta también el deseo de los demás, constituye la maduración sicológica del individuo o, si se quiere, sus "neurosis normales". Freud la llama integración del "principio de realidad" o "superyo", y ubica en la pubertad el período en que tal integración se produce, aunque irá madurando en lo sucesivo.

El equilibrio entre instinto de placer e integración síquica de la realidad, o "superyo", hace posible la convivencia humana y la propia felicidad relativa. Sin embargo, puede ocurrir que el individuo no se resigne a reprimir el instinto espontáneo de autosatisfacción, sino que quiera realizarlo sin trabas, desconociendo la realidad objetiva frustrante del deseo. En ese caso, el proceso de maduración sicológica no es satisfactorio. La tensión entre el instinto de placer y la realidad frustrante se experimenta con una mayor fuerza. La pubertad -que es el período en que se plantea el problema ya con capacidad consciente-, en lugar de abrir al individuo a la maduración, por la integración de la realidad en el propio siquismo ("superyo"), lleva a buscar nuevamente la situación narcisista de pura autosatisfacción. Se produce, así, una "regresión narcisista". Pero la realidad está ahí, aun cuando yo no quiera reconocerla. Mi narcisismo, pues, se encuentra constantemente herido.

Puede, de esta manera, llegar un momento en el cual, llevado precisamente por el puro principio narcisista de autosatisfacción, me resulte menos doloroso morir que seguir viviendo con la constante frustración de mi narcisismo. Es el "suicidio narcisista", que probablemente constituye el tipo más frecuente de suicidio. Se trata de una decisión fruto de la inmadurez sicológica, debida a no haber integrado correctamente en su momento el "principio de realidad" o "superyo", que habría equilibrado mi búsqueda espontánea de autosatisfacción, equipándome así sicológicamente para asumir las frustraciones impuestas por la dureza de la vida.

2. Instinto de vida (Eros) e instinto de muerte (Thanatos)

La tensión entre el instinto narcisista de autosatisfacción y la realidad frustrante puede ser causa de muchos suicidios. Estos se explicarían, pues, por un mecanismo de "placer". La vida llegaría a hacerse tan dura que el instinto narcisista preferiría infligirse la muerte, como salida menos dolorosa que seguir viviendo.

Ahora bien, desde un punto de vista sicoanalítico, ¿puede decirse que todo suicidio está determinado por un instinto narcisista de autosatisfacción? Así lo creía Freud en un primer período de su obra, hasta la publicación de "Mas allá del principio de placer", en 1920[3]. Pero a partir de ese trabajo, Freud postula otro principio, tomando como base un fenómeno síquico que observó en sus tratamientos terapéuticos y al que denomina "obsesión de repetición"[4]. Este

3 **Obras completas**, I, XII, pp.1097ss.
4 **Obras**..., pp. 1102ss.

fenómeno consiste en lo siguiente: la persona analizada llega a una fase en la que se resiste a reconocer la situación que provocó su neurosis; esta resistencia podría deberse simplemente al "dolor" que comporta el retorno a la conciencia de la situación traumática que determinó el síntoma neurótico doloroso; y, por lo tanto, tendría como explicación el instinto narcisista de placer. Pero, por otro lado, esa resistencia va acompañada de una tendencia obsesiva a repetir emotivamente los elementos que constituyeron aquella situación traumática. Así lo constata el mismo Freud:

> "Un nuevo hecho singular es que la obsesión de repetición reproduce también sucesos del pasado que no traen consigo posibilidad alguna de placer y que cuando tuvieron lugar no constituyeron una satisfacción ni siquiera fueron desde entonces sentimientos e instintos reprimidos"[5].

De esa constatación, Freud concluyó la existencia de un impulso no reducible directamente al instinto de autosatisfacción o placer, al cual llamó "instinto de muerte", o "thanatos". Según esto, en el ser humano habría también la tendencia espontánea a la "autodestrucción", de la misma manera que hay la tendencia narcisista a la "autosatisfacción". Ambos instintos, si bien no son directamente reducibles el uno al otro, están vinculados. Realizando su "autodestrucción", el ser humano puede experimentar autosatisfacciones, como sucede en las tendencias masoquistas. El masoquismo no se explica directamente por la introducción del principio de realidad en el principio narcisista de placer. La persona que se suicida por "temor a la realidad frustrante del deseo" no lo hace por razones masoquistas; es decir, no experimenta la autodestrucción como una realización personal, sino como un camino menos doloroso que el de seguir viviendo. Por tanto, es un criterio finalmente de placer el que la determina. En cambio, el suicidio, y la agresividad suicida contra otros, puede tener raíces sicológicas más profundas - "más allá del principio de placer"-, que constituyen la esencia síquica del masoquismo y del sadismo. En su interpretación sicoanalítica de la cultura, en **Malestar en la cultura** (1930), Freud critica la unilateralidad de una visión del ser humano sólo regida por el impulso de vida (Eros), señalando:

> "Me doy cuenta de que siempre hemos tenido presentes , en el sadismo y en el masoquismo, a las manifestaciones del instinto de destrucción dirigido hacia fuera y hacia dentro, fuertemente amalgamadas con el erotismo; pero ya no logro comprender cómo fue posible que pasáramos por alto la ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no referidas a lo erótico (impulso de vida), dejando de concederles la importancia que merecen en la interpretación de la vida"[6].

Freud encuentra las raíces de ese impulso "thanático" en el origen inorgánico de la vida. Siguiendo en esto la tesis evolucionista darwiniana, según la cual la vida emergió de la no-vida previa (hace millones de años se habría

5 **Obras**..., p. 1103; cf. también II, pp. 928-931.
6 **Obras**..., III, **El malestar en la cultura**, p. 44

producido el "salto" de los albuminoides, o materia inorgánica, a las bacterias, o materia orgánica). La vida individual estaría, así, marcada por un "principio de inercia" que la haría tender instintivamente hacia su punto de partida inorgánico:

> "Si es cierto que un día, en un tiempo inmemorial, surgió la vida de una forma inimaginable a partir de la materia inanimada, hubo, también, según nuestra hipótesis, la creación de un instinto que tiende a suprimir la vida y a restablecer así el estado inorgánico; reconociendo en esta pulsión la autodestrucción de que habla nuestra teoría, podemos considerar una tal tendencia como la expresión de un impulso de muerte que se manifiesta sin excepción durante todo el proceso de la vida"[7].

El impulso masoquista de autodestrucción, junto al sádico de agresión al otro, estaría, pues, en la base de la tendencia sicológica al suicidio, sin referencia alguna al placer. Esta tendencia no sería, por lo tanto, algo que se suscitaría en la persona debido a circunstancias especialmente frustrantes del "placer de vivir", sino que más bien la experiencia "placentera" de vivir, o los mecanismos ético-religiosos, inhibirían la tendencia masoquista, de autodestrucción, y sádica, de agresión. De manera que, en el momento en que esa inhibición cesara o disminuyera, el instinto de inercia o de muerte llevaría a la eliminación de la vida. Me parece interesante citar aquí todavía otro texto de Freud:

> "El instinto de conservación, que reconocemos en todo ser viviente, se halla en curiosa contradicción con la hipótesis de que la total vida instintiva sirve para llevar al ser viviente hacia la muerte. La importancia teórica de los instintos de conservación y de poder se hace más pequeña vista bajo esta luz; son instintos **parciales** destinados a asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte y a mantener alejadas todas las posibilidades no inmanentes de retorno a lo inorgánico"[8].

Desde este punto de vista sicoanalítico freudiano podemos, pues, concluir que el suicidio tiene una doble causa complementaria. Por un lado, la tensión, que puede llegar a hacerse insoportable, entre la tendencia narcisista espontánea al puro placer o autosatisfacción y la realidad frustrante. Por el otro, el instinto básico del viviente a "regresar" a su origen inorgánico.

Finalmente, ambos instintos podrían identificarse como una misma tendencia a la pura pasividad, cuya expresión podría ser tanto la "situación fetal" añorada por el narcisismo, como la "situación inorgánica", cuya nostalgia explicaría el instinto de muerte o "thanatos". De esta manera, el inconsciente humano albergaría impulsos contradictorios, de vida y de muerte, que daría a la convivencia humana, y al futuro mismo de la civilización, un carácter de incógnita angustiante. Después de hacer el análisis de ese doble impulso, presente en los repliegues de nuestro siquismo profundo, Freud termina su análisis de la cultura con estas palabras llenas de perplejidad:

7 **Obras...**, II, XII, **Nuevas aportaciones al Psicoanálisis**, p. 929.
8 **Obras completas...**, I, p. 1113; puede verse también Ignace Lepp, **Psicoanálisis de la muerte**, Buenos aires, Ed. Lohé, 1967, particularmente c. III, **El suicidio y la muerte voluntaria**, pp. 99-139.

> "A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si, y hasta qué punto, el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que, con su ayuda, les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas 'potencias celestes', el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario (el "Thanatos"). Pero, ¿quién podría augurar el desenlace final?"[9].

Así termina el libro, en el año 1930. Después vino la terrible segunda guerra mundial, con el Holocausto, Pearl Harbour, Hiroshima y Nagasaki...y más tarde Bosnia, Chechenia, el IRA, la ETA, y más recientemente el impacto brutal contra edificios norteamericanos por parte de suicidas, obligando a cientos de otros seres humanos a la misma autoinmolación.

Después de estos análisis freudianos, cabe ahora preguntarse lo siguiente: si la tendencia básica del viviente es el retorno a la no-vida, ¿por qué el suicidio, así como la agresividad inmolatoria, no se verifica de la misma manera en los vivientes o animales no humanos? De ser así, esta constatación nos llevaría quizá a plantear el problema del suicidio como un fenómeno íntimamente vinculado, no a la animalidad instintiva del hombre, sino a su especificidad como **conciencia** en el mundo, aun cuando los mecanismos de su ejercicio puedan radicar en su inconsciente.

B. FUNCIONALIDAD SOCIAL DEL SUICIDIO

1. Suicidio en las culturas primitivas

El suicidio aparece como una "institución social" ya desde las formas más antiguas de cultura, tanto entre los bárbaros occidentales como entre los hindúes. Asimismo, se puede verificar también su existencia "institucional" en los pueblos primitivos actuales que han permanecido aislados de la evolución cultural tanto de Oriente como de Occidente[10].

Siguiendo la tipología propuesta por Durkheim, podemos agrupar las formas antiguas de suicidio en dos aspectos: Suicidio "egoísta" y suicidio "altruista". Ambos vienen determinados por la forma en que se da la vinculación entre el individuo y la sociedad. En el caso de suicidio "egoísta" esa vinculación es débil, y la falta de cohesión social hace que el individuo se sienta abandonado a su suerte y "libre" para decidir su propio fin. En cambio, en el suicidio "altruista", la vinculación del

9 **Obras**...III, **Malestar en la cultura**, pp. 64-65.

10 Cf. la referencia dada por E. Durkheim, en **Suicide**, USA, The Free Press, 1965, pp. 217ss; asimismo, M. Mauss, **Sociedad y ciencias sociales**, en **Obras completas**, III, Barcelona, Ed. Seix i Barral, 1972, pp. 49ss; también B. Malinowski, **Crimen y costumbre en la sociedad salvaje**, Barcelona, Ed. Ariel, 1971, pp. 113ss.

individuo con su grupo social se experimenta con fuerza; hay un tutelaje excesivo de la sociedad sobre sus miembros, hasta el punto de que aquélla puede obligar a alguien a la autoeliminación por razones de convivencia social.

El suicidio de tipo "egoísta" es apenas conocido en las sociedades primitivas, como muy bien lo observa Durkheim[11]. La razón es, probablemente, que la cohesión social experimentada por los primitivos es mucho más fuerte que en otros tipos de sociedad. Limitémonos, pues, a las formas de suicidio "altruista". Pueden agruparse de la siguiente manera:

a. Suicidio debido a la protección social frente al "ánima" de un muerto
b. Suicidio debido al tutelaje social para que sus miembros convivan con justicia
c. Suicidio debido al tutelaje social para que sus miembros consigan la propia realización transcendental.

a. Suicidio por protección frente a un "ánima"

En este grupo entran los casos en que la viuda o los súbditos y seguidores de una persona muerta son obligados a suicidarse. Tales casos están ampliamente verificados. En la India, hasta el siglo pasado, era normal que la viuda del difunto se tirara a la fogata en que se hacía la cremación del cadáver del marido. En 1817, los ingleses comprobaron 706 casos de suicidio de este tipo en la sola provincia de Bengala[12].

En cuanto al suicidio de los súbditos de un jefe muerto está también testificado, tanto en las Galias en la época del César[13], como más recientemente entre los indígenas ashantis y los de algunas islas hawaianas[14]. La razón de estos tipos de suicidio se encuentra en la búsqueda de protección social frente al muerto. Este tiene derecho sobre su esposa o sobre sus súbditos, de ahí que la sociedad lo garantice con este tipo de institución suicida. De esta manera se evita que el ánima del difunto pueda turbar la paz social interviniendo para exigir sus derechos. Una razón semejante está probablemente en la base de otra práctica primitiva relacionada con el suicidio: el canibalismo. El ánima del difunto es controlada y satisfecha, no ya sacrificándole lo que le pertenecía (esposa o súbditos), sino asimilando la parte de su cuerpo que es considerada como la sede de aquella ánima: el cerebro[15].

Esta misma razón vale para los casos de canibalismo en que se mata a un personaje para comer su carne. Se trata de una forma de protección social frente al poder presente en ese personaje. Asimilando su cuerpo, la comunidad se apropia también su poder anímico, asegurándose así la paz, sin perturbaciones foráneas.

11 **Suicide**, p. 217.
12 **Suicide**, p. 219. Ese caso lo recoge incluso Julio Verne en su novela **La vuelta al mundo en 80 días**, pasada después a la pantalla.
13 **De Bello Gallico**, VI, 14 y 19.
14 Cf. Durheim, **Suicide**, p. 219.
15 Cf. E.O. James, **La religion pre-historique**, París, Ed. Payot, 1959, pp. 7ss. Este fenómeno lo veremos con más detalle más adelante.

b. Suicidio por tutelaje de la justicia

En esta modalidad entran numerosos casos de suicidio aparentemente inexplicables o desproporcionados con relación al pretexto que los determina. El caso más antiguo conocido es el suicidio celta narrado por Posidonio[16], cuyo análisis ha centrado la atención de Marcel Mauss[17]. Este autor da a esa forma de suicidio el título de "prestación total de forma agonística", aunque toma como nombre más simple el que se encuentra, para casos parecidos de suicidio, entre las tribus norteamericanas de Dakota: el **Potlach**. ¿En qué consiste, pues, el "potlach"? Para saberlo quizá será útil citar directamente el antiguo texto de Posidonio:

> "Los celtas, a veces, durante su festín, se baten en lucha singular, pues, para ejercitarse en las armas, emprenden combates figurados y llegan a las manos unos contra otros. En algunas ocasiones llegan a herirse e incluso, sobreexcitados por las armas, si no los sujetan los demás asistentes, **llegan al punto de quitarse la vida**...Otros, en la sala de ceremonia, habiendo recibido dinero u oro - y algunos entre ellos un número determinado de vasijas de vino, habiendo hecho testificar solemnemente la donación y habiendo dividido y distribuido en presentes a sus allegados o amigos, después de tenderse sobre su espalda, acostados sobre sus adargas-, un asistente les corta el cuello con una espada".

Este texto, completado por el análisis de otros numerosos textos conocidos, lleva a la siguiente interpretación: la institución de este suicidio "potlach", por mano propia o de otro, es debida a la búsqueda de mantener la **jerarquía social** de los miembros de la comunidad. Los desafíos entre nobles o guerreros consagraban su categoría como tales. No aceptar el desafío sería, pues, un deshonor. En cambio, aceptarlo y **morir en él** constituía el mayor honor. De ahí que a veces se provocaban la muerte durante la pelea. Esa implicación es la que está presente en la primera parte del texto citado[18]. La segunda parte de la cita hace referencia a otra motivación del suicidio. Cuando el noble recibía obsequios era a título de "préstamo" a cambio de obsequios que él debía después entregar. El suicidio aquí era debido a la presunción de que, en esta vida, el noble no podía "devolver" los obsequios prestados. De ahí que, después de asegurar el bienestar de sus familiares, repartiéndoles los obsequios recibidos, se quitaba la vida o pedía que se la quitaran. De esta manera, la "deuda" pasaba a la otra vida y sería el "ánima" del suicida quien,desde el Más Allá, retornaría lo recibido[19].

Se trata, pues, de un suicidio por tutelaje de la justicia. Se aseguraba, así, la jerarquía establecida en la sociedad y el intercambio honorable de las "prestaciones". Dentro de este mismo tipo de suicidio entran las instituciones

16 Posidonio, XXIII, en **Atanasio Deipnosophistes**, IV, 154.

17 En *Sociedad y Ciencias sociales*, **Sobre un texto de Posidonio. El suicidio, contraprestación suprema**, pp. 49ss.

18 En esta línea puede interpretarse también el suicidio del rey Saúl, relatado en el texto bíblico del primer libro de Samuel: "Dijo Saúl a su escudero: Saca tu espada y traspásame, no me hieran esos incircuncisos, y así me afrenten. El escudero no obedeció, por el gran temor que tenía; entonces, cogiendo Saúl su propia espada, se echó sobre la punta de ella. El escudero, viéndolo muerto, se arrojó igualmente sobre la suya y murió con él" (1S 31, 4-6). La reacción suicida del escudero corresponde, por su parte, al tipo de suicidio "por protección frente al ánima", descrito en el apartado anterior.

19 Para esta interpretación, cf. M. Mauss, **op. cit.** , pp. 52ss.

melanesias de las islas Trobriand, que describe magistralmente B. Malinowski, llamadas el **Lo'n** y el **Soka**. La primera consiste en tirarse de cabeza desde lo alto de una palmera, y la segunda en tomar un veneno fuerte extraído de un pez[20]. La razón de esta institución se halla en el interés por asegurar que la sociedad no se comporte injustamente con ninguno de sus miembros, aunque sean culpables y, al mismo tiempo, asegurar el castigo "espontáneo" del individuo que ha faltado contra las reglas de convivencia.

Citemos brevemente lo que, al respecto, concluye el mismo Malinowski:

> "En la sicología del suicidio pueden registrarse dos motivos: primero, hay siempre algún pecado, crimen o explosión pasional, que debe ser expiado; ya sea una violación de las reglas de exogamia, un adulterio, una injusticia hecha, o una tentativa de escapar a las propias obligaciones; segundo, una protesta contra los que han sacado a luz ese pecado, han insultado públicamente al culpable y le han colocado en una situación intolerable. A veces, uno de estos dos motivos puede ser más destacado que el otro; pero por regla general es una combinación de ambos en proporciones iguales. La persona públicamente acusada admite la culpa, carga con todas las consecuencias y se castiga a sí misma; pero, al mismo tiempo, declara que se la ha tratado mal, apela a los sentimientos de quienes la han empujado a ese extremo si éstos son sus amigos o parientes o, si son sus enemigos, apela a la solidaridad de sus parientes y les pide que lleven a cabo una venganza (lugwa)[21].

En este mismo tipo de suicidio entran también las prácticas frecuentes, incluso hoy en día, de suicidio "a lo bonzo" o por huelga de hambre llevada hasta el extremo. Se trata de un intento desesperado por tutelar la justicia, protestando, al mismo tiempo, contra la situación experimentada como injusta por el suicida.

c. Suicidio por tutelaje de la realización trascendente del individuo

La institución del suicidio en las culturas antiguas responde también al interés de la sociedad por asegurar el futuro de sus miembros después de la muerte.

Ahí se ubican las prácticas de cierta tradición del hinduismo brahmánico o jainista y, más raramente, de ciertos ascetas budistas[22]. En ella se aconseja al monje **anciano** y e nfermo, de quien se considera que ha llegado al estado superior de la escala de ascensión ascética (estado de "Bodisattva"), que se quite la vida, puesto que ya no va a reencarnarse más y, por lo tanto, al cortar así su existencia terrena, se le abre el camino definitivo a la transcendencia del Brama o Pari Nirvana[23].

20 Hay además el **tuva**, que constituye una forma de envenenamiento con un producto no mortal. Es usado como "intento de suicidio" **para asustar**. El suicida es ahí consciente de que no va a morir. Cuando quiere realmente matarse, usa uno de los otros dos métodos.

21 B. Malinowski, **op. cit.**, pp. 116-117.

22 Cf. Both, **The religions of India**, Londres, 1891, p. 146.

23 En el hinduismo brahmánico, así como en el budismo y el jainismo, cuya formación tiene lugar aproximadamente a partir del siglo VI antes de Cristo, la existencia temporal es considerada "ficticia" (Maya), y se sucede por ciclos ininterrumpidos (Yugas). En esa rueda fatal de la existencia (Samshara) tienen lugar las sucesivas reencarnaciones, de las cuales el propio "atman" (principio de individualidad) no puede escapar si no es por un proceso ascendente de meditación y de purificación ascética, en sucesivas reencarnaciones. Cuando se logra llegar al tope de ese proceso, se produce el fin de esas reencarnaciones (la "liberación"), y el propio "atman" individual se fusiona en el Unico Atman (Mahatman)absoluto de Brama.

La base doctrinal más importante, dentro de esta tradición religiosa, para fundamentar tal práctica suicida se encuentra en las escrituras sagradas conocidas como **Leyes de Manu**, que remontan probablemente a la primera mitad del primer milenio antes de Cristo. He aquí un texto explícito al respecto:

> "Si el brahmán tiene una enfermedad incurable, que se dirija hacia la región invencible del nordeste y camine con paso firme hasta la disolución de su cuerpo, aspirando a la unión divina, y no alimentándose más que de aire y de agua. El brahmán que se ha separado del cuerpo por medio de una de estas prácticas usadas por los grandes maestros, librado de pena y de temor, es admitido con honor en la morada de Brama"[24].

En estos casos, la razón del suicidio está en la búsqueda de facilitar a los miembros ancianos y enfermos de la comunidad el acceso a un destino superior, en su mejor oportunidad y cuando no hay el riesgo del mero apasionamiento o decepción juvenil.

Dentro de este mismo grupo, podrían ubicarse también las apreciaciones que, en otras tradiciones culturales y religiosas, se hacen de la muerte en relación a la vida terrena. Un caso notable, por tratarse probablemente del texto más antiguo conservado sobre el intento suicida, es el diálogo de un egipcio con su propia "conciencia" o alma[25]. En este diálogo, la tentación de suicidarse se fundamenta en razones del tipo "suicidio egoísta", es decir, provocado por la falta de cohesión social. Le falta de comer, se siente sólo y sin amigos de ninguna especie...; la muerte le parece, pues, más atractiva que la vida:

> "La muerte está hoy ante mis ojos, como la curación de una enfermedad, como la salida de una cárcel...".

Pero el desenlace inesperado es que finalmente no se suicida, y lo que determina su decisión de seguir en esta triste vida es precisamente la duda experimentada sobre la propia realización transcendente. Quizá no sea acogido en el seno de los dioses, o quizá los amigos no le harán el ritual funerario adecuado para poder ingresar en la otra vida. Por eso su alma le aconseja que, en definitiva, no se suicide:

> "Deja de lado la muerte, hermano mío. Aun cuando te mataras por el fuego, estarías pegado a la vida, como has confesado. La duda está en saber qué será mejor, si permanecer yo aquí porque tú rechazas ir al Occidente (lugar de los muertos), o bien que tú llegaras al Occidente mientras tu cuerpo se asimila a la tierra, y entonces yo podría también descansar, una vez tú estuvieses ya en paz. ¡Pero mejor permanezcamos aquí en esta casa (la vida terrena) juntos!"

En todo caso, el criterio final para no suicidarse es el mismo que, en los ancianos ascéticos brahmanes, servía para suicidarse; es decir, el tutelaje de la

24 **Leyes de Manu**,VI, 31-32, **Les livres sacrés**, París, Ed. Pauthier et Brunet, 1858, vol I, p. 388. Se trata, por lo visto, de un suicidio por "huelga de hambre" llevada hasta sus últimas consecuencias.

25 El texto remonta probablemente a fines del tercer milenio antes de Cristo. Está publicado por J.B. Pritchard, en **Ancient Near Eastern Texts (ANET)**, Princeton University Press, 1955, pp. 405ss.

mejor realización transcendente del individuo. Si no se ve claro que el suicidio permitirá conseguir mejor esa transcendencia, mejor no cometerlo.

En la tradición bíblica del Antiguo Testamento, el suicidio no es nunca aconsejado, y su práctica es juzgada incluso como pecado contra Dios. Lo cual no obsta a que, a veces, aparezca el **deseo de morir**, por considerar la vida terrena como peor que la muerte. En este sentido, el libro bíblico más "pesimista" es, sin duda, el Eclesiastés, o Cohelet. Para este personaje inspirado, todo lo que hay en la vida es "vanidad de vanidades"; por eso es más deseable la muerte:

> "Aborrecí la vida, al ver que cuanto se hace debajo del sol todo es vanidad y apacentarse de viento...Y proclamé dichosos a los muertos que se fueron, más dichosos que los vivos que viven todavía, y más dichosos aún a los que nunca vivieron y no vieron lo malo que se hace debajo del sol"[26].

Sin embargo, el Cohelet no puede aconsejar quitarse la vida, precisamente porque ello no garantizaría la realización transcendente del individuo. Por eso, ante el problema de la existencia, no tiene un mejor consejo para ofrecer que éste:

> "He aquí lo que yo he hallado de bien: que es bueno comer, beber y disfrutar, en medio de tantos afanes con que se afana el hombre debajo del sol los contados días que Dios le concede, pues ésta es su parte...Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de la fugaz vida que Dios te da bajo el sol, porque ésa es tu parte en esta vida entre los trabajos que padeces debajo del sol. Cuanto bien puedas hacer, hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro a donde vas, ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría...Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque eso es el hombre todo. Porque Dios ha de juzgarlo todo, aun lo oculto, y toda acción, sea buena o sea mala"[27].

2. Suicidio en las culturas modernas

Por lo visto hasta ahora, podemos señalar que, para analizar la estructura antropológica del suicidio, debe estudiarse su relación con la estructura social y, dentro de ésta, muy particularmente con la estructura religiosa. Nuevamente aquí seguiré la distinción hecha por Durkheim entre los suicidios de tipo "egoísta" y de tipo "altruista".

Los suicidios "egoístas", que son poco frecuentes en las sociedades primitivas y antiguas, constituyen los casos más frecuentes en las sociedades modernas, sobre todo en la occidental. La causa verificada de la mayoría de suicidios es la sensación, experimentada por el individuo, del aislamiento con respecto a la sociedad. El proceso de liberalismo económico y religioso lleva consigo un mayor individualismo y, por tanto, una menor cohesión social de la gente. Esta menor cohesión social favorece el suicidio más que en las sociedades de tipo corporativo. Durkheim llega a afirmar que "el individualismo excesivo no

26 Ecle 2,17; cf. 1,2; 4,2-3; 12,8; cf. también Job, 3,3,11,14-16.
27 Ecle 5,17, cf 9,9-10; 12,3.

sólo favorece la acción suicida, sino que constituye su causa"[28]. Por lo mismo, es un error considerar que la gente se suicida por problemas políticos, económicos o de salud:

> "Los hechos están lejos de confirmar la idea corriente de que el suicidio se deba especialmente a las cargas pesadas de la vida, sino que, al contrario, el suicidio disminuye cuando esas cargas aumentan. Los grandes avatares políticos son considerados a veces también como causas del aumento del suicidio; sin embargo, Morselli ha demostrado en forma concluyente que los hechos contradicen esa afirmación. Todas las revoluciones que ocurrieron en Francia durante este siglo redujeron el número de suicidios durante el período en que aquéllas se produjeron"[29].

La razón dada por Durkheim es que esas situaciones aumentan la **cohesión del grupo social** en peligro. Para Durkheim es, pues, la relación del individuo con la sociedad, ya sea por la ausencia de su vínculo (suicidio "egoísta"), o por su fuerte presión (suicidio "altruista"), la que determina los suicidios.

Ahora bien, ¿cómo se presenta la relación sociedad-individuo suicida, si la examinamos bajo la perspectiva de la comunidad **religiosa** a la que pertenece ese individuo? Durkheim establece un principio general, según el cual el hombre se suicida debido a la falta de cohesión en su sociedad religiosa"[30]. Este principio lo verifica en diversas comunidades religiosas modernas: catolicismo, protestantismo y judaísmo. Constata los hechos siguientes: se suicida más gente en los países anglosajones de mayoría protestante que en los países latinos mayoritariamente católicos. Los judíos, por su parte, constituyen el grupo humano religioso que tiene menor tasa de suicidios[31].

Ahora bien, si comparamos a los anglosajones con los latinos, no hay duda de que los primeros tienen en general un standard económico, social y cultural superior a los segundos y, en cambio, se suicidan mucho más aquéllos que éstos. Esta sola constatación apoya la tesis de Durkheim, según la cual la causa del suicidio no es fundamentalmente de tipo socioeconómico. En ese caso los latinos deberían suicidarse más que los nórdicos.

Hay un hecho, sin embargo, que parece complicar el esquema y es que los judíos, siendo generalmente superiores a los latinos desde el punto de vista socioeconómico y cultural, tienen menor tasa de suicidios aún que los latinos. Pero esta aparente incoherencia sociológica queda aclarada si se toma como punto de referencia interpretativo el principio enunciado por el mismo Durkheim, según el cual "el hombre se suicida debido a la falta de cohesión en su sociedad religiosa".

En efecto, el anglosajón es mayoritariamente protestante. Como tal, debido a su tradición eclesiológica más individualista y menos visible en su estructura jerárquica y comunitaria, está más "abandonado a su propia suerte" por la

28 Durkheim, **op. cit.**, p. 210.
29 **Op. cit.**, pp 201 y203.
30 **Op. cit.**, p. 161.
31 **Op. cit.**, p. 152.

comunidad religiosa a la que pertenece. Por su parte, el latino, mayoritariamente católico, tiene una vinculación a su comunidad eclesial más visible, y así está más determinado por sus normas y creencias jerárquicamente controladas. Esta diversa situación explicaría, según Durkheim, la diferente tasa de suicidios entre ambas confesiones:

> "Cuanto más numerosas y fuertes son las situaciones colectivas de la mente, mayor es la integración de la comunidad religiosa y mayor es su valor preservativo. El detalle de los dogmas y ritos es secundario. Lo esencial es que sean capaces de sostener una vida colectiva suficientemente intensa. Y, puesto que las iglesias protestantes tienen menor consistencia (cohesión social) que la católica, tienen también menos efectos moderadores con respecto al suicidio"[32].

Hay que observar todavía otra variante. Si se comparan los porcentajes de suicidios entre los protestantes en países donde son mayoría, con los países en donde son minoría, en estos últimos (por ejemplo Austria, Baviera), el número proporcional de suicidios es notablemente inferior. La razón de ello, según el mismo Durkheim, es que, al ser menos, deben cohesionarse más, y esa mayor cohesión incide en una menor tasa de suicidio "egoísta".

En el caso de los judíos, la razón de su inferior tasa de suicidios debe buscarse en esta misma circunstancia. Al ser minoría, y en problemas, tienen que cohesionarse mucho más entre ellos.

Así, el mismo Durkheim concluye:

> "Obviamente, las confesiones menos numerosas, al enfrentar la hostilidad de la población circundante, para mantener su propia identidad necesitan ejercer un control severo sobre sí mismos y sujetarse a una disciplina más rigurosa. Para justificar la tolerancia siempre precaria que se les otorga, tienen que practicar una moralidad mayor"[33].

La conclusión que se impone de lo dicho a lo largo de esta sección es que existe un vínculo de causa-efecto entre el tipo de cohesión social de un grupo humano determinado y el mayor o menor número de suicidios de sus miembros.

A veces, la mayor cohesión social determina una mayor inhibición del suicidio (del tipo "egoísta"); en cambio, otras veces, la mayor cohesión social provoca más casos de suicidio (del tipo "altruista").

Esto podría ofrecernos también una aclaración con respecto al problema planteado al final de la primera sección, respecto a que el suicidio iría vinculado al ser humano, no en su condición de animalidad (el suicidio animal está apenas constatado), sino en su calidad de ser **consciente**. Los animales, en general, tienden al "gregarismo" más que los hombres. Esa característica de por sí sola

32 **Op. cit.**, p. 170.

33 **Op. cit.**, pp. 156-157. En este sentido, sería interesante verificar, en Chile, el porcentaje de suicidios entre las minorías evangélicas y compararlo con el de la mayoría católica. Según el principio establecido por Durkheim, los evangélicos deberían tener tasas de suicidio proporcionalmente muy inferiores a la de los católicos del país.

podría determinar una inhibición espontánea con respecto al suicidio de sus miembros cuando viven en manada. En cambio, al ser aislados, debiera verificarse el suicidio. En el caso que la menor cohesión del grupo animal no marque significativamente una tendencia a suicidarse, podemos postular que este suicidio es característico de la realidad humana en cuanto tal.

C. FENOMENOLOGÍA Y SUICIDIO

Vimos anteriormente cómo el problema de la muerte del hombre radica en la conciencia que prevé la aniquilación como desenlace ineludible y absurdo de la vida. Esa previsión consciente suscita en el hombre la angustia, que, resultando insoportable para la mayoría de la gente, los lleva a huir de esa conciencia con diversas formas de "escape"; o bien puede generar también, en algunos, actitudes "heroicas" de enfrentamiento lúcido de la nada. Digamos, pues, algo sobre cada una de esas dos actitudes.

1. Huída frente a la contingencia

Esta fuga, determinada por la conciencia angustiante ante la "insoportable levedad del ser", toma básicamente dos formas: la búsqueda de "distracción" mundana y la búsqueda de "superación" religiosa.

Bajo el primer tipo entran todas las inquietudes que intentan hacernos olvidar "nuestra interioridad". Huímos de la angustia de hallarnos solos con nosotros mismos; para ello tenemos que estar siempre "haciendo algo" que ocupe nuestra mente, evitando que ésta se vea enfrentada a la propia interioridad. Es algo así como un ciclista que sólo puede mantenerse en equilibrio mientras "pedalee". No podemos detener nuestra actividad sin sentir que no nos sostenemos. Y cuando no podemos hacer algo y nos quedamos solos, lo único que a menudo se nos ocurre es dormir o ingerir algún tipo de droga que nos saque fuera de nosotros mismos.

El segundo tipo de "huída" es la búsqueda religiosa o "seudoreligiosa". Aquí el movimiento va exactamente en la dirección opuesta al anterior. El hombre religioso busca precisamente la fuga hacia la "interioridad". En el extremo - por ejemplo, en el caso del monje "contemplativo"- pareciera como si la actividad molestara y se quisiera estar a solas. Pero ese "estar a solas" no se busca por la soledad misma, sino en cuanto en esa soledad se experimenta que Dios lo es todo para uno, como el único fundamento . En este tipo de experiencia religiosa hay, pues, básicamente el mismo intento de superar la propia angustia existencial que en el tipo de huída hacia la constante actividad. La razón que mueve a éstos a huir de la propia soledad lleva a aquéllos a buscarla. Ambos intentan superar la propia experiencia de estar faltos de fundamento. Unos huyen hacia fuera, tratando siempre de hacer algo en lo que se puedan "afirmar". Los otros huyen hacia dentro, sabiendo que fuera no hay nada que pueda dar consistencia a su vida, por lo cual intentan encontrarla dentro de ellos mismos. Para unos el

"fundamento" podrá ser simplemente el bienestar siempre en aumento y en variación, o también la constante acción tendiente al progreso económico, social o político. Para los otros, el "fundamento" único posible es Dios, más allá de todo bienestar y de toda acción intramundana. Los primeros consideran la "interioridad" como una alienación fuera de la "realidad". Por su parte, los segundos ven en la búsqueda de "hacer cosas" una evasión con respecto a lo "único necesario"[34].

En todo caso, en ambas formas de "búsqueda" hay implícito el reconocimiento de que el hombre no está fundado en sí mismo. Ésa es precisamente la razón de la angustia, la cual es un síntoma de la "inhospitalidad" que caracteriza la existencia del hombre en el mundo. Citando a Heidegger,"ese no-estar-en-casa ("nicht zu Hause") debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario"[35]. Y el mismo Heidegger distingue acuciosamente la angustia radical, suscitada por la conciencia humana de finitud, de la angustia sicofisiológica, que puede ser objeto de análisis terapéuticos. Esta última tiene su verdadera base en la primera: "El desencadenamiento fisiológico de la angustia sólo resulta posible porque el hombre se angustia en el fondo de su ser"[36]. La primera se ubica en el nivel positivo de causa-efecto, propio de la explicación científica, mientras que la segunda es del nivel de conciencia del absurdo. El primer tipo de angustia es propiamente "temor" ante peligros intramundanos, mientras que la segunda proviene de la conciencia misma de existir, en cuanto esa existencia se experimenta como contingente: "aquello ante lo cual la angustia se angustia es el hecho mismo de estar-en-el-mundo"[37].

Por otro lado ya observamos que el suicidio no deriva propiamente de situaciones de peligro, que infunden temor, sino que se da sobre todo en situaciones de por sí menos peligrosas, pero vividas con la conciencia del riesgo de la radical inconsistencia de todo.

Así, el suicidio puede constituir un intento de huída ante la "inhospitalidad angustiante" de la existencia tal como es experimentada por el ser consciente. De ahí su carácter de "humano". De esta manera, el suicidio va vinculado a la conciencia, explícita o latente, de la finitud radical de la vida.

2. Afrontamiento de la nada

Parece, pues, que el ser humano no puede soportar su contingencia sin angustiarse. Por otro lado, esa angustia se le hace también insoportable. No le cabe, entonces, otra alternativa que la "huída", ya sea hacia la exterioridad, en la

34 En esta descripción, casi caricaturesca, de las dos formas de "huída" de la experiencia de "falta de fundamento propio", podrían verse las características básicas de dos tipos de cultura: la occidental (huída **hacia la acción**) y la oriental (huída **hacia la interioridad**).

35 **Ser y tiempo**, Ed. Universitaria, Trad. Jorge E. Rivera, p. 211.

36 **Op. cit.**, p 212.

37 **Op. cit.**, p. 209.

acción intramundana, o hacia la interioridad, en la búsqueda de autotranscenderse en lo divino. Sea como fuere, la propia contingencia nos hace experimentar el riesgo de que la nada pueda constituir la última palabra de nuestra pobre realidad.

¿Pero no será precisamente lo propio de nuestra condición de "humanos" el tener que afrontar lúcidamente esa nada? En otras palabras, ¿nuestro deber en la existencia no estará precisamente en hacer frente a esa condición finita y angustiante, sin evadirnos de ella ni en la búsqueda de "actividad que nos distraiga", ni en la huída hacia una interioridad que nos dé "ilusiones de transcendencia"?

Así parecen enfocar el problema del hombre algunos pensadores contemporáneos. Desde esa perspectiva, el suicidio puede aparecer como la incapacidad del hombre para afrontar la nada. Y, en la medida que ese afrontamiento constituye lo propio del ser humano, el suicidio resulta ser un acto deshumanizante. Si bien el hombre es, en palabras de Heidegger, un "ser-para-la-muerte", su existencia auténtica consiste precisamente en afrontar esa muerte, sin provocarla para huir de la experiencia angustiante de la nada. La salida frente a ese problema no es, pues, según esto, ni la evasión hacia fuera ("alien-acción"), ni la fuga religiosa hacia dentro, sino simplemente el afrontamiento heroico de nuestra nada, en su desenlace final, la muerte[38]. El afrontamiento consciente y libre de la muerte realizaría, así, lo más propio de nuestro ser, a diferencia del de los seres cuya muerte resulta sólo determinada inconscientemente por puros mecanismos de la naturaleza.

D. TEOLOGÍA Y SUICIDIO

1. Ateísmo y suicidio

El suicidio puede presentarse como una debilidad ante la experiencia ineludible de la nada, pero también como una protesta ante la realidad frustrante. El suicidio puede ser, así, una negativa del hombre a aceptar su condición de finitud radical; en otras palabras, su protesta por no ser Dios.

De esta manera, la alternativa implícita sería: ser Dios o simplemente no ser. Ahora bien, ser Dios puede constituir una "pasión inútil"[39] para el hombre. Y si es así, la experiencia del propio ser, como no fundado en sí mismo, puede producir vértigo[40]. En consecuencia, el suicidio podría ser la única salida posible

38 Cf. Heidegger, **op. cit.**, n. 53 "Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte", pp. 279-286.

39 Según la expresión con que Sartre termina su obra principal **El ser y la nada**, Buenos Aires, 1966, p. 747.

40 Esta impresión de vértigo es magistralmente descrita por Nietzsche en el famoso texto del loco que anuncia la muerte de Dios: "¿Qué hemos hecho al separar la cadena que ataba esta tierra con el sol? ¿Hacia dónde vamos ahora, lejos de todo sol? ¿No estaremos cayendo sin cesar hacia delante, hacia atrás, hacia un lado, hacia todos los lados? ¿O es que existe todavía un arriba y un abajo? ¿Acaso no andamos errantes como en una nada infinita? ¿No experimentamos el aliento del vacío sobre nuestra cara?" (**La Gaya ciencia**, III, n.25).

para una conciencia sin Dios, ya sea porque ésta no encuentra "alienaciones" donde refugiarse, o bien porque se niega a erigir en "valor" la heroicidad del afrontamiento de la propia existencia, absurda o trágica.

Es cierto que, en nuestro mundo occidental, existen sociedades ateas, en las que no necesariamente se producen más suicidios que en otros tipos de sociedad. Sin embargo, se trata quizás de ateísmos cuya intención es garantizar mejor la apariencia de un mundo en donde el hombre esté en su casa. Formas de ateísmo que, en lugar de manifestar la falta de fundamento del hombre, pretenden ilusionarlo diciéndole que él tiene en sus manos la construcción de su propio fundamento, gracias al progreso histórico[41]. Puede tratarse de un ateísmo "alienante". Esa alienación puede inhibir el suicidio, mientras la ilusión de superar peligros mantenga la "angustia" camuflada bajo forma de temor. Pero precisamente cuando el progreso histórico llegara a realizar su "utopía", o a desesperar de ella, la angustia podría emerger con toda su fuerza y el vértigo frente a la nada, con el suicidio como síntoma trágico, podría presentarse de nuevo como alternativa de protesta.

2. Fe y suicidio

En la "alternativa " creyente de huída hacia la propia interioridad para hallar ahí un acceso a Dios que funde nuestra contingencia, sin duda que la experiencia de vértigo es menor. La búsqueda de Dios, por lo mismo que transciende los avatares de las cosas mundanas, puede ser menos frustrante que la producida por estas últimas. En efecto, podemos "alienarnos" de nuestra propia angustia existencial en cosas mundanas o en proyectos históricos, pero llega un momento en que el "camuflaje" necesariamente termina. En cambio, la "alienación" en Dios puede ser más "segura", puesto que su carácter implica precisamente reconocer nuestra propia falta de fundamento fuera de él.

Confesando que sin Dios la angustia es nuestra única herencia, podemos ahorrarnos mejor esa angustia, con Dios[42]. De esta manera el suicidio, en cuanto es protesta por la "desesperación del sentido" de la realidad humana, tiene menos condiciones de posibilidad para el creyente que para el ateo.

Al hablar del suicidio en las sociedades primitivas -entre las cuales no se conoce el ateísmo-, hemos visto que las personas se autoeliminaban por razones que pueden llamarse "altruistas". Es decir, en esos suicidios no hay protesta o debilidad ante la falta de fundamento de la existencia, sino que se trata precisamente de una forma extrema de reconocer esa fundamentación transcendente. El que se suicida, ahí lo hace porque en determinadas

41 En este sentido, quizá la obra más característica y eufóricamente optimista es **La esencia del cristianismo**, de L. Feuerbach (Salamanca, Ed. Sígueme, 1975).

42 En el planteo sicoanalítico, Freud hace una observación paralela hablando de la neurosis: "Los creyentes parecen gozar una gran protección contra ciertas enfermedades neuróticas, como si la aceptación de una neurosis colectiva (religión) les relevase de la labor de construirse una neurosis personal" (**El porvenir de una ilusión**, en **Obras completas**, II, p. 93).

circunstancias resulta la mejor forma de garantizar una relación satisfactoria con los poderes sobrenaturales.

En todo caso, el "hombre religioso" sabe muy bien el carácter inconsistente de la realidad profana. Pero no se queda nunca en ella. Su cosmovisión lo lleva a vivir esa dimensión profana en referencia a un fundamento sagrado dador de consistencia. El suicidio podrá producirse, pero siempre será para destacar ese significado relativo al fundamento sagrado y nunca se producirá por falta de esperanza en el sentido de la realidad. La realidad, pues, es captada como falta de fundamento en sí misma. Esa experiencia radical lleva al hombre espontáneamente a la búsqueda religiosa. Toda la elaboración mítica y ritual constituye un gran esfuerzo humano por superar la inconsistencia de lo profano, fundándolo en lo sagrado. Esa significación antropológica profunda de lo "religioso" ha sido destacada hoy día como nunca por los fenomenólogos de la religión[43].

La pregunta que ahora se suscita es la siguiente: ¿"esperar" en el sentido último de la realidad, no es también una forma de "alienarse"? Pero si así fuera, ¿no quedaríamos de nuevo "condenados" a nuestra propia angustia y, por lo mismo, predispuestos ineludiblemente a la protesta existencial del suicidio?

Por otra parte, ¿qué significa esperar en el sentido último de la realidad, sino confiar en la posibilidad de acceder al Absoluto, superando así nuestra contingencia no fundada en sí misma? Si esa esperanza es sólo una ilusión, entonces quizá toda forma de existir constituye una ilusión más o menos absurda o trágica. Así puede dar lo mismo vivir que morir y la petulancia de afrontar la vida podría resultar tan humana o inhumana como la decisión de provocarse la muerte.

En este sentido, el ateísmo contemporáneo occidental, que se originó con la pretensión de liberar al hombre con vistas a la mejor construcción de un mundo que sea su casa, puede "morderse la cola" y convertirse en la fuente más engañosa de "alienación"; o bien, la actitud del hombre, que intenta reconocer su inconsistencia y salir así de su "alienación", puede darle simplemente las mejores razones para el suicidio. A esa conclusión llegó Dostoiewski en su novela Los **hermanos Karamazov**: "Si Dios no existe, todo está igualmente permitido"; con lo cual no hace más que parafrasear la tremenda constatación hecha por Nietzsche: Dios ha desaparecido, asesinado por nosotros; ahora, pues, no existe ya ni bien ni mal.

El hombre, pues, se ve finalmente forzado a reconocer que el pretendido humanismo sin Dios lleva implícito también un humanismo sin hombre. Al matar a Dios, el hombre se condena a sí mismo, ya sea a la alienación de los espejismos de un mundo inconsistente, ya sea a la angustia trágica de tener que asumir

43 Cf.. por ejemplo, Mircea Eliade, **Lo sagrado y lo profano**, Madrid, 1967; o bien remito a mi artículo **Estructura y verdad del lenguaje mítico**, en Teología y Vida, XVI, 1, Santiago, 1975.

simplemente esa inconsistencia sin camuflarla; o, por último, al suicidio, con el cual el ser humano protesta desesperadamente contra la alternativa, ofrecida por la existencia, entre el engaño de un mundo no fundado y la angustia trágica de una conciencia que no permite "escabullirse".

3. Cristianismo y suicidio

La alternativa de la existencia entre el "camuflaje" de la propia falta de fundamento y la angustia heroica o absurda del afrontamiento de la nada está también implícita en la reflexión teológica cristiana.

Explicitar esa reflexión mostrando la forma en que el cristianismo supera tal alternativa podrá darnos, asimismo, un enfoque cristiano de la superación del suicidio.

a. Transformación del absurdo en misterio

La experiencia cristiana tiene como elemento central el "escándalo de la cruz" (1C 1,23). Ese escándalo se da a dos niveles distintos. En primer lugar, hay el desenlace trágico de la vida de Jesús. Una persona valiosa e inocente, que es eliminada de forma malvada. Cuando uno lee el Evangelio no puede menos de sentir el absurdo escandaloso de la muerte de Jesús. Se trata de la muerte cruel de un inocente que, por lo demás, no hizo nada para evitarla, aun cuando la preveía perfectamente (cf Mt 16, 21-23; 17, 22-23; 20, 17-19; 26, 45-54).

Si la existencia humana, vivida sin camuflajes, puede experimentarse como absurda o trágica, donde más aguda se hace esa experiencia es sin duda en la constatación del atropello mortal sufrido por gente inocente. A este respecto son notables las terribles páginas dedicadas a este problema por Dostoiewski en **Los hermanos Karamazov**, durante el diálogo entre Iván y Alioxa sobre el sufrimiento de los inocentes. La conclusión a que ahí se llega es que el sufrimiento mortal de un solo inocente convierte todo lo demás, por fantástico que pueda ser, en absurdo. En ese sentido la cínica constatación de Sade, para quien el sufrimiento masivo de inocentes, o incluso la muerte accidental de todo el género humano, deja "indiferente" a la naturaleza, que puede seguir olímpicamente su curso, resulta bárbara e insultante[44]. Sin embargo es cierto que la historia humana, casi constantemente, es una historia de sufrimiento de inocentes, acompañada a menudo de otra historia escandalosa, como lo es el triunfo descarado de los culpables.

En ese contexto general se ubica de forma culminante el "escándalo" de la cruz del inocente "siervo de Yahvé", Jesús de Nazaret. Pero hay un segundo nivel del mismo escándalo. La cruz no sólo es asumida de hecho, sino que es valorizada como misterio de la significación de la existencia: "El que quiera salvar su vida,

44 Cf. **The persecution and Assassination of Marat**, op. cit. anteriormente en la nota 12, de p. 22.
Cf. también, al respecto, John Bowker, en **Los significados de la muerte**, USA, Cambridge Univ. Press, 1996.

la perderá, y el que la pierda por mí, la hallará" (Mt 16,25); "Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y, con mentira, digan contra vosotros todo género de mal, por mi nombre" (Mt 5,11). ¿No hay un abuso en estas consignas religiosas? ¿En virtud de qué el sufrimiento del inocente puede instituirse como valor? ¿O es simplemente porque Dios lo dice y Él es el dueño y señor? Si así fuera, el escándalo del sufrimiento inocente no sólo disminuye, sino que aumenta. En efecto, sin Dios, lo trágico y absurdo de la existencia es una simple fatalidad; en cambio, con un Dios "dueño y señor" de la existencia ese escándalo tiene un responsable. Dios es todopoderoso y nosotros simples criaturas suyas, obligadas como tales a aceptar el realismo, impuesto por Él, de una existencia aparentemente trágica. De ahí que ciertos pensadores como Sócrates o el neoplatónico Plotino afirmaban que la existencia terrena era indeseable y, por ello, este último consideraba poco sabio celebrar el día del nacimiento[45].

Dios puede, así, aparecer como un señor arbitrario y déspota que abusa de su omnipotencia y de nuestra limitación, al darnos una existencia "inconsistente" y mortal. Ante ese Dios, la actitud más legítima del hombre debería ser, no la obediencia, sino la rebelión. Aun cuando con ello saliera perdedor, puesto que Dios es más fuerte, el hombre debería rebelarse, por dignidad. Esa actitud es la propia de los héroes en las tragedias griegas. Éstos luchan contra el destino de los dioses, arbitrarios e implacables. Finalmente sucumben; pero se convierten en "héroes" precisamente por su rebelión contra el destino, a pesar de su fracaso[46].

El fundamento de la exigencia divina sobre nosotros, que nos obliga a obedecer , no puede ser simplemente que Dios es nuestro dueño y nosotros sus criaturas. Para el cristianismo , el fundamento sólo puede estar en la persona de Cristo. Todo está ahí. ¿Y cómo? El cristiano sabe que, por Cristo, Dios se revela no como un espectador que observa el drama o la tragedia del hombre, desde fuera, conociendo de antemano el desenlace y, así, deja pasar sin inmutarse todo el sufrimiento humano a la espera de su "arreglo" final. No, Dios se coloca en medio de la tragedia, siendo su primer protagonista. En Cristo, Dios toma sobre sí la tragedia humana y realiza el mismo gesto de confianza obediente que exige del hombre (He 5,8-9). Esto hace que esa exigencia ya no sea una arbitrariedad que incita legítimamente a la rebelión. Gracias a ese gesto de Dios en Cristo, la realidad dura de la existencia deja de ser un absurdo y se convierte en misterio. Un Dios omnipotente que "permite" el mal y la muerte del inocente, no merece respeto, sino rebelión, aun cuando él se imponga y nos fulmine con su poder. Pero, ante el sufrimiento del hombre inocente Jesús, que es al mismo tiempo Dios en persona, la rebelión resulta inhibida y el hombre se siente llamado a admirar y confesar el misterio ahí presente.

45 Tal como lo señala Porfirio, en su **Vita Plotini**, 2, 37ss. Asimismo, el padre cristiano Orígenes considera que "los santos no sólo no celebran la festividad de su aniversario de nacimiento, sino que, llenos del Espíritu Santo, desprecian ese día ("execrantur hunc diem"; en el comentario **In Leviticum**, Homilía VIII, 3).

46 Algo de esta actitud rebelde y heroica encontramos en el Job de la tradición bíblica. El desenlace da la razón a Job, si bien hace una llamada al "misterio" de Dios (cf. Jb cc. 38-42). Al respecto, remito a mi libro **Las tentaciones de Job**, Madrid, PPC, 1998.

Lo que funda la obediencia cristiana no es, pues, tanto el poder de Dios, sino su debilidad manifestada en Cristo (Fil 2, 6-8 y 12).

El suicidio, en cuanto es una actitud de protesta y rebelión frente a una existencia absurda o trágica, halla, en la muerte incomprensible de Cristo crucificado, su negación. El hombre debe aceptar la vida con confianza, porque Dios, en Cristo, aceptó con confianza la muerte (Lc 23,46)[47].

El misterio de la "muerte de Dios" puede, así, hacer posible, o incluso exigir, al hombre la plena aceptación de la existencia, sin rebelarse contra ella. Esta existencia, aparentemente absurda o trágica, ha valido la muerte de Dios, en Cristo. Toda la esperanza cristiana tiene ahí su razón de ser. No se funda en promesas utópicas, de futuro, que pretendan desmentir el problema radical del hombre, ni en alineaciones presentes que lo camuflen. La verdadera esperanza del cristiano asume la tragedia o el absurdo real de la existencia y espera contra toda esperanza, fiándose de que Dios, en Cristo, no ha muerto en vano.

Suicidarse puede ser, así, desesperar de esa significación radical de la muerte de Cristo. Por eso, para el cristiano, el suicidio es una infidelidad y un pecado contra la fe en la presencia "misteriosa"de Dios en el corazón de todos los sufrimientos del hombre, gracias al Dios crucificado, Jesús de Nazaret.

b. La vida en Cristo

Pero hay más todavía. El cristiano no puede desesperar de la vida, porque sabe que tiene ya ahora la vida en plenitud (cf. Jn 10,10). Cristo, hombre y Dios, constituye la mejor buena nueva que puede recibir el hombre en su situación angustiante de falta de fundamento autónomo. Como hombre, Cristo nos es accesible y, por su humanidad, tenemos acceso al único fundamento posible de la existencia, Dios. De la misma manera que, por su muerte, igual a la nuestra, nos es posible la vida inmortal. Este mensaje, que constituye la esencia del cristianismo, toca el fondo del problema del hombre. En Cristo es posible, no sólo afrontar la existencia y evitar, así, la protesta desesperada del suicidio, sino agradecer esta existencia, a pesar de todas sus penalidades y angustias(cf. Rm 8, 31-35 y 37-39).

De esta manera, se puede producir la situación paradójica siguiente: por un lado, la tentación humana del suicidio es superada y, por el otro, el cristiano puede también desear la muerte. Pero este deseo no es ya debido a la protesta

47 Al decir que la muerte de Cristo es un **misterio** que responde al absurdo del sufrimiento del inocente, no pretendo desconocer las causas históricas que determinaron el proceso y la condena a muerte en cruz de Jesús, llevado a cabo por las autoridades judías y romanas de la época, debido a la denuncia que implicaba la predicación y la actitud de Jesús (denuncia de "blasfemia" presentada ante el Sanedrín, o de "subversión política", ante Pilatos). Pero, aun así, la interpretación teológica efectuada por la tradición de la Iglesia primitiva, recogida en los Hechos de los Apóstoles, destaca sobre todo la dimensión "mistérica" de esa muerte violenta: "Ustedes negaron al Santo y Justo y pidieron que se les dejara en libertad a un homicida, mientras entregaban a la muerte al autor de la vida...Sin embargo, ya sé, hermanos, que hicieron eso por ignorancia, así como también sus autoridades. Pero de ese modo cumplió Dios lo que había predicho por boca de todos los profetas: que su Mesías sufriría pasión" (Hech 3, 14-18).

provocada por la experiencia angustiante del absurdo o de la tragedia, sino que, justamente al contrario, se debe a la íntima felicidad experimentada por la seguridad de estar bien anclados en ese fundamento absoluto de la existencia, el Dios vivo (cf. Fil 1, 23-24; 2C 4, 13-18; Ga 2,20). Esta íntima seguridad explica también la actitud de los mártires que deseaban morir para poder "ver" esa Vida de la que ya vivían en su existencia mortal[48]. Tal deseo, aparentemente suicida, está, pues, en la antípoda del suicidio por desesperación o protesta. Constituye, más bien, un canto al sentido maravilloso de la vida y de la muerte, fundado en el sentido salvador de la muerte del Justo o inocente Jesús, en quien muere Dios mismo para que el hombre pueda tener Vida en abundancia:

> "El testimonio es que Dios nos ha dado la Vida eterna, y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo, tiene la vida...Esto os escribo a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que conozcáis que tenéis Vida eterna"(1Jn 5, 11-13).

4. Fe islámica y suicidio

El contexto histórico en que surgió el Islam, a mediados del siglo VII, tiene que ver sin duda con los constantes llamados, hechos en el Corán, al Combate (Jihad) contra los "infieles".

En su primer período de La Meca, la experiencia estrictamente monoteista de Mahoma lo puso en conflicto con los "koreish", que administraban el santuario preislámico y politeista de la "kaaba". Ello obligó al Profeta a abandonar su ciudad natal, la Meca, y emprender la "huida" (Hégira) a la ciudad de Yatrib, cuyo nombre fue después cambiado por Medina ("Medinat el Nabí", Ciudad del Profeta).

De esta forma, Mahoma evitó enfrentar imprudentemente a los "koreish". Pero, en Medina, fue aglutinando a su alrededor a los diversos pueblos árabes, hasta lograr, sólo en los diez años que duró la "hégira" (622-632), la sumisión ("islam") a Alá de todos los pueblos árabes, bajo la dirección del Profeta. De esta forma, dos años antes de su muerte, Mahoma pudo regresar triunfalmente a La Meca para tomar posesión de la kaaba, convirtiéndola en la Mezquita primera y principal de todo el Islam.

A medida que Mahora fue acrecentando el número de los fieles islámicos, bajo su única dirección teocrática, los textos coránicos referidos a la Jihad fueron también en aumento, resultando progresivamente cada vez más "agresivos"[49].

48 A este respecto, es notable la carta de San Ignacio de Antioquia a los cristianos de Roma, que constituye uno de los testimonios más impresionantes de ese "suicidio místico" expresado en el ansia de morir para vivir definitivamente en Cristo: "Por lo que a mí me toca, escribo a todas las iglesias, y a todas les encarezco que yo estoy pronto a morir de buena gana por Dios, con tal que vosotros no me lo impidáis. Yo os lo suplico: no mostréis para conmigo una benevolencia inoportuna. Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me sea dado alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo. Halagad más bien a las fieras, para que se conviertan en sepulcro mío y no dejen rastro de mi cuerpo..."(Romanos, IV, 1-2).

49 Puede verse, **El Corán**, (Ed. Herder, Barcelona, 1995), Suras II, 154, 190ss, 216-217,243; III, 141-145, 157-158, 169ss; IV, 71, 77, 84, 95, 101; VIII, 57,60; y, sobre todo, IX, 13-14, 20-21, 38, 41,44, 51, 81-89, 100, 111, 123; XXIV, 52-57; XLVII, 4 y 20-38; LXI, 11-14.

Y aun cuando, en el Corán, no se encuentra texto alguno que legitime el suicidio por razones religiosas, sin embargo hay una constante incitación a integrarse a la guerra santa de expansión islámica, sacrificando en ello los bienes y hasta la propia vida. Recurriendo también a tradiciones del antiguo Israel, en que el pueblo es animado a la lucha contra enemigos muy superiores en poder (por ejemplo, Corán II, 249-251; 8, 50-54), el Corán apela a menudo al combate, con la confianza puesta únicamente en el poder absoluto de Alá:

> "¡Combate, pues, por Alá! Sólo de ti eres responsable. ¡Anima a los creyentes! Puede que, así, Alá contenga el ímpetu de los infieles" (IV, 84).
>
> "¡Profeta! !Combate contra los infieles y los hipócritas, sé duro con ellos¡ Su refugio será la gehenna. ¡Qué mal fin!" (IX, 73). "¡Creyentes! Combatid contra los infieles que tengáis cerca. ¡Que os encuentren duros! Sabed que Alá está con los que le temen" (IX,123). "Quienes obedecen a Alá y a su Enviado tienen miedo sólo de Dios y Le temen, ésos son los que triunfarán...No creas, no, que los infieles puedan escapar en la tierra. Su morada será el Fuego. ¡Qué mal fin!" (XXIV, 52 y 57).
>
> "Cuando sostengáis un enfrentamiento con los infieles, descargad los golpes de espada en su cuello hasta someterlos ('islam'). Entonces, atadlos fuertemente. Luego, devolvedles la libertad, de gracia o mediante rescate, para que cese la guerra. Es así como debéis hacer" (XLVI, 4).

Asimismo, el Corán critica mordazmente a quienes buscan excusas para no participar en la guerra santa, por el riesgo suicida que ella pueda implicar:

> "¡Creyentes! No seáis como quienes no creen y dicen de sus hermanos que están en expedición o en combate: si se hubieran quedado con nosotros, no habrían muerto o no los habrían matado. Haga Alá que les pese esto en sus corazones. Alá da la vida y da la muerte" (III, 156).
>
> " Y Alá ha distinguido a los combatientes, por encima de quienes se quedan en sus casas, con una magnífica recompensa, con el rango que junto a Él ocupan, con perdón y misericordia" (IV, 95-96). "Quienes crean , emigren y luchen por Alá con su hacienda y sus personas, tendrán una categoría más elevada junto a Alá. ¡Esos serán los que triunfen...! Id a la guerra, tanto si os es fácil como si os es difícil¡ Luchad por Alá con vuestra hacienda y vuestras personas; es mejor para vosotros. Si supierais..." (IX, 20 y 41).

El deber de la guerra santa, prescindiendo de la propia vida y del escrúpulo en matar a infieles, se presenta a veces como equivalente al fiel temeroso de Alá, que no debe dejarse intimidar por quienes lo critican debido a su confianza de que Alá está con él apoyándolo en la lucha contra los infieles:

> "Los hipócritas y los enfermos de corazón dijeron: A éstos les ha engañado su religión; pero quien confía en Alá, acertará...¡Que no crean los infieles que van a escapar!¡No podrán! Preparad contra ellos toda la fuerza, toda la caballería que podáis para amedrentar al enemigo de Alá y vuestro, y a otros fuera de ellos, que no conocéis, pero que Alá conoce" (VIII, 49 y 59-60).

Se trata de una exigencia divina que compromete al fiel, tal como Alá se compromete a la gloriosa retribución del combatiente que sucumbe en la lucha sagrada:

> "Si sois muertos por Alá, el perdón y misericordia divina son mejores que los bienes que ellos acumulan" (III, 157).
>
> "Alá ha comprado a los creyentes sus personas y sus haciendas, ofreciéndoles, a cambio, el Jardín. Combaten por Alá: matan o los matan. Es una promesa que Le obliga, según la verdad contenida en la Torah, en el Evangelio y en el Corán. Y¿quién respeta mejor su alianza que Alá? ¡Regocijaos por el trato que habéis cerrado con El! ¡Ese es el éxito grandioso!" (IX,111).

El Corán promete, así, los mejores premios en el "Más Allá" a quienes sucumban combatiendo por Alá:

> "¿O creéis que vais a entrar en el Jardín (cielo islámico) sin que Alá haya sabido quiénes de vosotros han combatido y quiénes han tenido paciencia? Deseabais la muerte, antes de encontrarla. Ya la habéis visto, pues, con vuestros propios ojos...Y no penséis que quienes han caído por Alá hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor, contentos por el favor que Dios les ha hecho y alegres por quienes aún no les han seguido (en la muerte) porque no tienen que temer y no estarán tristes, alegres por una gracia y un favor de Alá y porque Alá no deja de remunerar a los creyentes...El demonio hace tener miedo de sus amigos; pero si sois creyentes no tengáis miedo de ellos, sino de Mí (III, 142-143; 169-171 y 175).
>
> "El breve disfrute de la vida de acá es mezquino. La otra vida es mejor para quien teme a Dios..." (IV, 77). "No dejará que se pierdan las obras de los que hayan caído por Alá" (XLVI, 4).

Y esa remuneración prometida por Alá, para la otra vida, a quienes hayan sucumbido en el combate sagrado es presentada, en muchos textos, como un Jardín muy apetecible, particularmente para las gentes simples que, en esta vida, sólo han experimentado carencia de bienes y la dureza de la existencia:

> "Alá les ha preparado jardines por cuyos bajos fluyen arroyos, en los que estarán eternamente. ¡Ese es el éxito grandioso! (IX, 89 y 100) "...Estarán en lugar seguro, entre jardines y fuentes, vestidos de satén y de brocado, unos enfrente de otros. Así será. Y les daremos por esposas a huríes de grandes ojos. Pedirán allí, en seguridad, toda clase de frutas. No gustarán allí otra muerte que la primera y Él les preservará del castigo del fuego de la gehenna, como favor de tu Señor. ¡Ese es el éxito grandioso! (XLIV, 51-57).
>
> "¡Creyentes! ¿Queréis que os indique un negocio que os librará de un castigo doloroso? Creed en Alá y en su Enviado, y combatid por Alá con vuestra herencia y con vuestras personas. Es mejor para vosotros. Si supierais...Así, os perdonará vuestros pecados y os introducirá en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos y en viviendas agradables en los jardines del Edén. ¡Ese es el éxito grandioso!" (LXI,11-12).

Estos textos han sido elaborados dentro de un contexto de expansión musulmana y desde una concepción monoteista absoluta y sin matices: Dios es sólo Uno, y ése es Alá; de tal manera que toda la revelación profética anterior a Mahoma, la de Abraham, de Moisés y de todos los profetas del Antiguo Testamento, y hasta la del mismo Jesús, viene de Alá, culminando en la revelación final dada por medio de Mahoma, el Profeta definitivo. Por ello el Islam clásico, y

particularmente todas las formas "fundamentalistas" que ha tomado en la historia, consideran como el peor pecado la "asociación" de Alá con cualquier otro poder. Esos "asociadores", denostados constantemente por el Corán, son todas las formas de religión o de poder que no reconozcan como único dios a Alá y a Mahoma como su Profeta definitivo. Esa convicción determinó ya la invasión musulmana de Persia, el primer país no árabe conquistado en cumplimiento de la maldición hecha por Mahoma contra Cosroes, por no haber éste aceptado convertirse al Islam. Por eso, en tiempo de Omar, segundo gran califa, o "sucesor", de Mahoma, los musulmanes invadieron Persia, anexionándolo a la Umma, como nuevo país musulmán. Y por el mismo motivo se produjo más tarde la invasión de España.

Ahora bien, el hecho de que el proceso de industrialización moderna haya tenido lugar en Occidente, hizo mucho más difícil que el Islam pudiera seguir expansionándose gracias a la capacidad voluntarista potenciada por la incitación coránica al combate contra los infieles, con la promesa del Jardín de Delicias para quienes sucumbieran en la lucha. El enfrentamiento de los pueblos islámicos con la cultura moderna occidental haría ese combate mucho más arriesgado y de connotación más claramente "suicida". Aún así, ese voluntarismo combatiente se ha mantenido vivo particularmente en la tradición islámica chiita.

La ruptura fundamental, dentro del mundo islámico, entre sunnitas y chiitas, se produjo con el asesinato, por mano de los "carajitas", del cuarto gran califa, Alí, después de que ya habían muerto asesinados los dos califas anteriores (Omar y Otmán). Muerto Alí, sus **partidarios** ("chiat") eligieron como sucesor a Husein, que fue también asesinado,mientras que su opositor, Muhawiya, logró ser reconocido como califa por una parte significativa de musulmanes. Sin embargo, en Medina, sede del califato original, los partidarios ("chiitas") de Alí y de Husein, tenían más fuerza, lo cual determinó que Muhawiya cambiara la sede de su califato a Bagdad, iniciándose allí el califato conocido como de los "omeyas", quienes, al ser expulsados por los turcos, emigraron hacia el norte del Africa y desde allí invadieron España, manteniendo su poder hasta el año 1492, con la caída definitiva del califato de Córdoba.

La muerte violenta de los cuatro "santos califas" sucesivos, había motivado el nacimiento de lo más específico de la fe "chiita", dentro del mundo islámico. Después del asesinato de Husein, los chiitas eligieron como sucesor a Mohamed. Y, con él, surgió la creencia según la cual este califa, místicamente identificado con el propio Mahoma, está siempre presente en la comunidad (Umma) chiita, como su **Imán Oculto**, asegurando así la correcta Dirección del Islam, puesto que Él conoce siempre el verdadero significado del Corán y de su aplicación correcta en las diversas situaciones históricas que se vayan dando. Pues bien, según la fe chiita, el **Imán oculto** está en constante relación con el **imán visible**, el cual recibe siempre de aquél la inspiración para la correcta aplicación del Corán, hasta que ese **Imán Oculto** retorne glorioso a implantar la verdadera justicia con los fieles musulmanes. De esta manera el chiitismo cuenta con un personaje "carismático"

de primer orden, como recurso interpretativo infalible del Corán, sin necesidad de atenerse a tradiciones musulmanas ("sunna") distintas de la misma Escritura coránica y de la charia que de ahí deriva. Si, pues, el líder religioso reconocido como **imán visible** es sensato, la conducción del chiitismo podrá ser también sensata. Pero, en caso que haya grupos chiitas que reconozcan como **imán visible** a algún líder insensato y violento, podrán fácilmente surgir, dentro de ese chiitismo, formas también violentas o incluso suicidas de combatir a los infieles o de enfrentar a otros grupos islámicos no chiitas, tal como ocurrió con el liderazgo del Ayatola Jomeini, reconocido como **imán visible** por los chiitas persas y que los llevó a enfrentarse, con una gran capacidad fanatizadora, primero contra el Sha y, más tarde, contra sus hermanos musulmanes iraquíes[50], quienes, sin embargo, no se plegaron al liderazgo de Jomeini, debido a que pudo más la fuerza de la diferencia étnica, entre árabes iraquíes y persas iraníes, que la común identidad religiosa chiita.

A diferencia de los chiitas, los musulmanes históricamente vinculados al califato omeya, fundado por la sucesión de Muhawiya, consideran que la escritura del Corán debe ser interpretada tomando en cuenta las tradiciones (Sunna) iniciadas por el mismo Mahoma, así como las jurisprudencias (charias) desarrolladas a partir de la Sunna. Éstos constituyen las mayorías musulmanas **sunnitas**. La referencia obligada a la "sunna" y a las "charias" reconocidas hace que el Corán no pueda ser interpretado, para estos últimos, según la orientación, supuestamente infalible, de un "carismático" (imán), sin el control de la tradición islámica común. La tradición sunnita recurre incluso, como criterio de la correcta interpretación del Corán, al "consenso de los fieles" (Ijma). Así, el sunnita Huraní comenta:

> "Mi comunidad no podrá nunca incurrir en el error; puesto que la opinión unánime de la comunidad sunnita de cualquiera generación, sobre una cuestión religiosa, constituye una autoridad y debe ser aceptada como tal por todos los musulmanes en épocas posteriores"[51].

Por lo mismo, el peligro de aplicar la Jihad coránica en forma "suicida" es mucho menor en la tradición sunnita que en la chiita. Esa diferencia explicaría también la distinta relación de los diversos grupos o países islámicos con Occidente y que los actos "suicidas" de agentes islámicos contra Estados Unidos, u otros países occidentales, tengan mayor posibilidad de gestarse en ámbitos del "fundamentalismo" chiita que entre las mayorías sunnitas, aun cuando tengan empatías mutuas y a menudo compartan un profundo malestar con respecto a un Occidente visto por ellos como opresor y que, además, les hace sentir una humillación incluso religiosa, debido a que Alá no parece favorecer a sus fieles, al permitir la hegemonía mundial de los infieles occidentales.

50 Pertenecen a la historia del islamismo iranio los famosos chiitas que, durante las Cruzadas, lucharon tan ferozmente contra los infieles que son conocidos, en Occidente, como los "asesinos", grupo fundado por Hasan-i-Sabbah hacia el año 1100 (ver referencias más precisas en A. Shimmel, **El Islam**, en **Historia Religionum**, II, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973, p. 142).

51 Citado por A. Shimmel, op. cit. p. 138.

Esta observación última es particularmente importante para comprender el caldo de cultivo en que se gestan los deseos de venganza "suicida" contra los símbolos del poder occidental.

Sin embargo, Osama Bin Laden no pertenence al islamismo chiita. Aunque tampoco comparte la versión sunnita del Islam tal como la practican sobre todo Egipto y Arabia Saudita. ¿De dónde le viene, entonces, su especial forma de fanatismo religioso y su gran capacidad de convocatoria "suicida"?

Bin Laden es de Arabia Saudita. Pues bien, en el siglo XVIII, Abdul Wahab inició, en ese país, un movimiento teológicopolítico en reacción contra la tradición sunnita, por un lado, y, por el otro, contra ciertos aspectos de los movimientos místicos musulmanes, "sufíes", inculpando a ambos de haber dejado la fidelidad estricta al texto mismo del Corán, ya sea con ciertas interpretaciones sacadas de la tradición (Sunna), o bien por la relativización del texto coránico con que los sufíes pretendían vivir la fidelidad al monoteismo islámico, centrándolo en la misericordia como el único atributo absoluto de Alá, considerando "relativo" a ello todo el resto[52].

De esta manera, Wahab quiso retornar el Islam a la fidelidad irrestricta al texto mismo del Corán, de forma análoga a como, en la tradición cristiana occidental, Lutero había iniciado su reforma "protestante" apelando al retorno a la "sola Escritura". De acuerdo, pues, a la reforma wahabita, en la península arábiga se estableció una jurisprudencia (charia), conocida como de **Ibs-Hanbal**, mucho más puritana y apegada a la letra del Corán que las de los otros países musulmanes, constituyendo un caso particular dentro del conjunto del mundo islámico considerado como sunnita.

Wahab se casó, además, con la hija de un xeic de la provincia arábiga, llamado Saud. Y con su apoyo pudo ir imponiendo esa reforma a todo el territorio de Arabia, denominada ahora "saudita". En ese territorio se encuentran los dos lugares más sagrados del Islam: La Meca, con la mezquita de la Kaaba, y Medina, la "ciudad del Profeta" y sede del primer califato. Tener esos dos lugares santos dentro del territorio árabe daba a la Arabia Saudita un privilegio estratégico inigualable, que Wahab aprovechó. Es por la misma razón que, más tarde, Saddam Husein intentará legitimar su propio liderazgo, dentro del mundo islámico, recurriendo a la conciencia religiosa de los pueblos de Arabia y de Egipto, llamándolos a la insurrección contra sus dirigentes, a quienes consideraba traidores contra el Islam, sobre todo el rey saudí Faud, "traidor de las dos santas mezquitas" (La Meca y Medina), a la cual hay que añadir la tercera mezquita en jerarquía religiosa: "el Acsa" (la Lejana), situada en Jerusalén, junto a la mezquita

52 Para el movimiento de los sufíes, puede verse Idries Shah, **El camino del Sufi**, Barcelona, Ed. Paidós, Orientalia, 1978. Así, el sufi Ibn-Arabí, del An-dalus, proclamaba:"Hubo un tiempo en que yo censuraba a mi prójimo si su religión era distinta de la mía. Ahora mi corazón acoge ya toda forma: prados para las gacelas, claustros para los monjes, templos para los ídolos, kaaba para los peregrinos, tablas de la Torah, volumen del Corán. Mi religión es el Amor, dondequiera que se encuentre" (citado por Félix Pareja en **La religiosidad musulmana**, Madrid, BAC, 1975, p. 401).

de Omar, ocupando el espacio del antiguo "santuario" del Templo judío, en la "explanada de las mezquitas".

El gobierno saudí, a pesar de su postura "fundamentalista" wahabita en la interpretación religiosa del Corán, se vio llevado a sostener alianzas políticas con Occidente, particularmente con Estados Unidos, por las ventajas económicas que ello le reportaba y, además, debido a las relaciones estratégicas con otros grandes poderes políticos islámicos, particularmente Egipto. Debido a ello, Saddam Husein ya había pretendido que la convocatoria a la Jihad tuviera un carácter religiosamente ineludible, querido por Alá: "La Jihad constituye ahora un derecho sagrado para liberar las mezquitas de la ocupación infiel". Y el desenlace, teológicamente ineludible para la conciencia religiosa "fundamentalista" musulmana, de la victoria de Alá sobre los infieles invasores, implicaría "la liberación de Jerusalén y, así, Palestina quedaría libre de los sionistas"[53].

La cercanía del pensamiento estratégico de Bin Laden con el del líder iraquí, Saddam Husein, es clara. Ello determinó que Bin Laden fuera exiliado de su país de origen, Arabia Saudita, para ir a refugiarse a Afganistán, donde fue acogido y protegido por el gobierno talibán (="estudiosos"), que, a la vez, recibe de él apoyo financiero para la lucha de reivindicación religiosa de los derechos absolutos de Alá. A esto hay que añadir otra factor determinante de las tendencias militantes "suicidas" que caracterizan particularmente a los miembros de Al Caeda. Se trata del movimiento islámico conocido como de los Hermanos Musulmanes. Fue fundado en 1929, en Egipto, por el místico fundamentalista Hassan al-Banna quien recorrió para ello todos los ambientes de barrios, fábricas y universidades. Incluso, en 1933, fundó su rama femenina. Y, junto con ello, fundó también la rama propiamente militar, las **katâ-ib**, organismos especiales de tipo clandestino cuyos miembros se comprometían con un juramento de fidelidad y de obediencia irrovocables al conductor general (**murshid'am**). Todo ello con vistas a instaurar el Estado Islámico único y universal, puesto que "mientras no se haya instaurado ese Estado, todos los musulmanes son culpables"[54].

Los Hermanos Musulmanes, aun después de la muerte de su fundador, abatido a tiros por la policía en 1949, están presentes en todos los acontecimientos de terrorismo político del Egipto moderno, particularmente en el atentado mortal contra el presidente Sadat. En 1939 celebraron su V Congreso, donde establecieron los principales objetivos (**da'wa**) de su movimiento: Purificar el Islam de sus tradiciones espúrias volviendo a la letra del Corán y a la tradición correcta (charia "fundamentalista"); devolver al Islam su carácter integral como la única norma de comportamiento tanto individual como social; retornar al concepto militante

53 Textos publicados en los periódicos del 6 de septiembre de 1990.

54 Citado en Emilio Galindo, **Els fonamentalismes islàmics**, en **El fonamentalisme**, Barcelona, Ed. Cruïlla, 1994, p. 70. Me remito a este mismo estudio para todo lo referente al movimiento de los Hermanos Musulmanes. Otros grupos islamistas comparten esa misma perspectiva, particularmente el hizbu-Alá (Partido de Alá).

(**yundiyya**) de la revolución islámica universal y no nacional (concepto análogo al de "universalidad" que fue también propio del marxismo). Así, en una de las conclusiones del Congreso, se afirma:

> "Alá es nuestro objetivo (**gayatuna**), el Profeta es nuestro modelo (**qudûatuna**), El Corán es nuestra Ley (**shar îatuna**), la guerra santa (**Jihad**) es nuestro camino (**sabíluna**), el martirio es nuestro deseo (**umniy-yatuna**)"[55].

La forma más extrema de teoría terrorista, usando como estrategia la disponibilidad al sacrificio (**tadhiya**) suicida, por parte de los miembros de los Hermanos Musulmanes, puede encontrarse en el texto de Abdesalam-Faray, **La obligación ausente** ("Al-Farida al gâ'iba"), que obliga a sus miembros a asesinar (**qatl**) a los infieles que gobiernan las naciones islámicas en la actualidad, puesto que son inculpados de haber traicionado el Corán, cayendo en una cultura pagana contraria al Islam. De ahí que, por lo mismo, se incite con gran violencia a la Jihad.

Por su lado, el chiitismo, particularmente el iranio con la irrupción del Ayatola Jomeini, acentuó la importancia del "martirio" suicida, celebrando la heroicidad de los mártires de Kerbala. El mismo Jomeini incitaba a los niños iraníes, formados en las "casas del Islam", a combatir en la guerra santa, portando en su cuello la llave simbólica del Paraiso, que garantizaba abrirlos a una vida futura mucho mejor. Jomeini veía así la función de los líderes religiosos (**faqih**) de la comunidad islámica:

> "Limitar los deberes de los sabios en charia y en ciencia religiosa a las rúbricas de las observacias religiosas, a la explicación de las normas que los rigen y a las condiciones de la pureza, de la impureza y de la plegaria, son consecuencia del veneno de los colonialistas, ¡Que Alá los aniquile! ¡Son tan estúpidos! El primer deber del **faqih** versado en la ley religiosa islámica es el de animar y guiar, con vistas a la exaltación de la Palabra de Alá sobre la tierra y a la guerra santa (**Jihad**) continua, para purificar la tierra de los enemigos de Alá...El combate político es un deber religioso"[56].

La actitud martirial "suicida" de los grupos chiitas, así como de los otros grupos "fundamentalistas", Al Caeda y talibanes, vinculados a la rebelión de Bin Laden contra los infieles "asociadores", se enraíza en la convicción fanatizada de los derechos de Alá, a quien nadie ni nada puede ser "asociado", de acuerdo a la prescripción coránica:

> "Los asociadores no deben cuidar del mantenimiento de las mezquitas de Alá, siendo testigos contra sí mismos de su incredulidad. Esos, ¡qué vanas son sus obras! estarán en el fuego eternamente" (Corán IX, 17).

La idolatría, o "asociación" a Alá, cometida flagrantemente por el gobierno Saudí, traidor a la fe islámica, así como por los infieles que osan hollar los lugares más sagrados del Islam, da a esos grupos "fundamentalistas" -chiitas, wahabitas y

55 Op. cit. p. 76.
56 Op. cit. p. 70.

Hermanos Musulmanes-, la determinación paciente de una forma de Jihad "suicida", tanto en los medios terroristas empleados como en la disposición al sacrificio de la propia vida para su ejecución, aun cuando puedan ser minorías, aparentemente débiles, frente a la fuerza de los enemigos infieles:

> "¡Profeta!¡Que Alá te baste! ¡Así como a los creyentes que te han seguido! ¡Profeta! ¡Anima a los creyentes al combate! Si hay entre vosotros veinte hombres tenaces, vencerán a doscientos. Y si cien, vencerán a mil infieles, pues éstos son gente que no comprende. Ahora Alá os ha aliviado. Sabe que sois débiles...Si hay entre vosotros cien hombres pacientes, vencerán a doscientos. Y si mil, vencerán a dosmil, con el permiso de Alá. Alá está con los pacientes" (Corán VIII, 64-66).

Uno de los líderes de los Hermanos Musulmanes, de nombre Qutb, comentaba al respecto, haciendo referencia a la conquista de La Meca realizada por Mahoma, en el año 630, octavo de su Hégira:

> "Es ya la hora del Corán de La Meca, la hora en que una pequeña minoría de verdaderos creyentes, perseguidos por los infieles, y expertos en paciencia, estén listos para la **hégira**, lejos de esta sociedad corrompida, con el fin de formar una comunidad musulmana **(Umma)** suficientemente fuerte para volver a liberar La Meca de manos de los infieles"[57].

El ideal de la Paz musulmana consiste, efectivamente, en el "sometimiento" de todos los infieles al "Islam" (=sometimiento a Alá), a cuyo fin todo otro interés está subordinado:

> "No está bien que un profeta tenga cautivos (a fin de percibir el rescate), mientras no someta ('islam') en la tierra. Vosotros queréis lo que la vida de acá ofrece, en tanto que Alá quiere la otra vida...¡Profeta! Di a los cautivos que tengáis en vuestro poder: Si Alá encuentra bien en vuestros corazones os dará algo mejor de lo que se os ha quitado y os perdonará. Alá es indulgente y misericordioso" (VIII, 67 y 70).

Tal concepto de Paz supone siempre la "sumisión" del infiel vencido a la voluntad de Alá expresada en el Corán:

> "Que no crean los infieles que van a escapar. ¡No podrán!...Si, al contrario, se inclinan hacia la paz, inclínate tú también hacia ella, y confía en Alá" (VIII, 59 y 61).

Por lo demás, esta perspectiva es análoga a la que tenía también la Iglesia cristiana durante la Edad Media, con su concepción según la cual "fuera de la Iglesia no hay salvación posible" y, por ende, tenía la obligación de convertir, con medios pacíficos o eventualmente violentos, a todos los hombres bajo su jurisdicción de "cristiandad", así como a los pueblos que se iban conquistando gracias a la expansión "cristiana", tal como ocurrió particularmente en América, después de la llegada de Colón a estas tierras. Si bien la dimensión propia de la Jihad islámica favorece más la capacidad "suicida", de renuncia a esta vida,

57 Op. cit. p. 77.

ofreciéndola en sacrificio por la causa islámica, con la esperanza de lograr así, con mayor seguridad , los Jardines del Edén.

Ahora bien, el correctivo a tales actitudes "suicidas" por una causa sagrada radica en la profundización de la espiritualidad, distinguiendo la realidad misma de Dios con respecto a todo peligro de identificarlo con las propias perspectivas sicosociales y con los intereses, incluso los religiosos, del propio grupo.

El Corán comienza todas las Suras con la invocación: "¡En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso!". Por su parte, la tradición judeocristiana prescribe y confiesa: "Sed misericordiosos (**hasidim**), como vuestro Padre es Misericordioso (**Hesed**)" (Lc 6,36).

La profundización en la Misericordia, como única realidad absoluta propia de Dios e identificada con su única substancia, llevó a la "relativización" emprendida por la mística de los sufíes musulmanes, en la Edad Media. También la doctrina de los Hermanos Musulmanes practicada por su mismo fundador incluía la dimensión "sufi"; sin embargo únicamente en su dimensión ascética (**zund**)[58] y no en esa perspectiva relativizadora difuncional al fundamentalismo. En el siglo XIX, la tradición sufí dio origen al movimiento Amadiia iniciado por Gulam Amad, en el norte de la India (Punjab), al comprender el universalismo islámico en forma no expansionista sino como una experiencia transracial y transnacional de la unicidad de Alá, llegando incluso a negar la validez de la Jihad tal como se encuentra establecida en el Corán[59], de forma análoga a como la Iglesia católica y la teología cristiana en general rechaza actualmente toda legitimación de la guerra o de la violencia, incluso de la pena de muerte y obviamente también del suicidio, bajo pretextos religiosos, aun cuando se den de hecho actos de violencia entre cristianos, como en el caso del Ulster, entre católicos y protestantes o, a veces, en Oriente Medio, entre cristianos occidentales y ortodoxos. Dios quiere sólo la vida del ser humano y no es, pues, legítimo servirse de la muerte de nadie en función de causa religiosa alguna, pecando contra la Ley divina al usar el Nombre de Dios para asegurar mejor los intereses de poder, camuflados bajo pretextos religiosos.

La conciencia humana está llamada, pues, por lo más sagrado de la existencia (Dios o Alá), a profundizar en la dignidad y los derechos iguales de todo ser humano, para poder superar la falsa conciencia capaz de suscitar el fanatismo de pensar que el sacrificio de la vida de algún ser humano pueda serle agradable a Dios, o, peor aún, que pueda ser exigido por su voluntad, en flagrante contradicción con su única substancia misericordiosa: "Alá es misericordioso (**Al-Raham**)".

58 Cf. Op. cit. p. 75.

59 Para esto, remito a mi artículo **Funcionalitat sociopolítica de l'Islam**, en Questions de Vida cristiana, vol. 155, Barcelona, Ediciones Abadía de Montserrat,1992, pp. 77-95.

ANTONIO BENTUÉ es Licenciado en Teología Católica por la Universidad de Strasbourg en 1969 y Doctor en Teología con mención en Teología Protestante por la misma Universidad en 1972. Profesor de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile desde 1971, en la que es Profesor Titular desde 1987.

Fue becado por el Advanced Theological Studies de TANTUR en Jerusalén durante un semestre sabático en 1976.

Se desempeñó como Director del Seminario Latinoamericano de Documentación (SELADOC), en la Facultad de Teología de la PUC entre 1975 y 1987.

Desde 1987 a 1991 fue Profesor invitado en la Facultad de Teología de Catalunya (Barcelona).
Entre 1996 y 1997 presidió la Sociedad Chilena de Teología.

De sus últimos libros publicados, podemos citar:

- La experiencia bíblica: Gracia y ética (Madrid, Ed. PPC, 1997)
- Educación valórica y teología (Santiago, Ed. Tiberíades, 1998)
- Espíritu de Dios y espiritualidad laical (Santiago, Ed. San Pablo, 1998)
- Cultura de hombres, salvación de Dios (Santiago, Ed. Tiberíades, 1999)
- Las tentaciones de Job (Madrid, Ed. PPC, 1999) y
- La opción creyente.
  Introducción a la Teología Fundamental (Ed. San Pablo (6ª ed.), 2001)

Hablar sobre la muerte es enfrentarse al enigma fundamental de la existencia humana, no porque el proceso biológico de descomposición del cadáver resulte incomprensible en sus mecanismos naturales, sino por la incógnita sin solución que tal desenlace le plantea a la conciencia, al ver en ello el inevitable absurdo de toda vida, por el hecho fatal de estar siempre destinada a desaparecer. Sin embargo, precisamente a partir de ahí, surge la porfiada y universal intuición humana de que la vida debe tener sentido y, por lo mismo, la muerte, como aniquilación del yo, no puede constituir la última palabra de la existencia, sino que debe poder ser el umbral de entrada a la realidad de un más allá que pueda dar sentido a los cuestionamientos fundamentales del más acá. Ahí se ubica precisamente el núcleo de la esperanza cristiana en la Resurrección.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

ISBN 956-14-0658-6
9 789561 406582